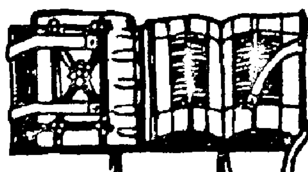


IŠ LIETUVOS
FILOSOFIJOS PALIKIMO

VOSYLIUS
SEZEMANAS

raštai

Filosofijos istorija
Kultūra



Vilnius Mintis 1997

UDK 1(091)
Se-146

Serija leidžiama nuo 1987 m.

Sudarė
LORETA ANILIONYTĖ

Redagavo
RIMA DULKINIENĖ

Dailininkas
ALBERTAS BROGA

ISBN 5-417-00729-3

IŠMINTIES RAMYBĖ GYVENIMO SUMAIŠTYJE

Didelių istorinių permainų ir lūžių metais V. Sezemano, kaip filosofo, mokslininko, pedagogo, veikla buvo įvairiopai įsipynusi į mūsų šalies kultūrinio ir dvasinio gyvenimo audinį ir yra davusi impulsų jo raidai. Didėjanti laiko distancija ne tiktai nemenkina jo veikalų, o vis įsakmiau iškelia jo palikimo kūrybiško perėmimo svarbą.

Filosofija glaudžiau nei kitos žinojimo sritys yra suaugusi su jos kūrėjų gyvenimo patirtimi ir asmenybe. Taip yra, matyt, todėl, kad tikrasis filosofinio mąstymo objektas, riba, prie kurios jis veržiasi, — tai pats žmogaus gyvenimas, visos jo apraiškos. Žmogaus tikrovė, jos istorinė tėkmė ir socialinių konfliktų įtampa turi savo ypatingą tvarką ir tiesą, kurias pajėgia įžvelgti tiktai tie, kurių horizonto neuždaro ir nenustelbia atsitiktiniai jų asmeninio egzistavimo reiškiniai, kurių akiratis lieka atviras esminėms žmogaus būties vertybėms. Filosofija — šių vertybių sąmonė ir kartu būtina jų istorinio tapsmo palydovė. Ir nors ji savo prasme ir paskirtimi niekada nepasiekia galutinių rezultatų, didžiųjų jos kūrėjų pastangose atsiskleidžia tas ryšys ir perimamumas, kurie stumia ją prie savo tikslo.

* * *

V. Sezemanas — filosofas klasikine, galbūt net antikine žodžio prasme. Tačiau XX amžiaus Europa — tai mažai tinkamas laikas ir vieta tokiai gyvenimo ir mąstymo nuostatai. Platūs interesai, kuriems buvo svetimas ir profesinis, ir provincinis ribotumas, vertė V. Sezemaną akumuliuoti dinamiškas ir prieštaringas socialines, kultūrines įtakas ir paversti jas orga-

niška savo filosofinių svarstymų dalimi. Ir turbūt patraukliausias jo kūrybos bruožas — tai tas minties aiškumas ir paprastumas, kuris griežtai, metodiškai ir sistemiškai siekia apimti filosofijos problemų universumą.

V. Sezemanas gimė 1884 m. gegužės 30 d. Suomijoje, Vyborgo mieste. Jo tėvas buvo švedas, motina — vokietė. Vaikystės ir mokslo metai praėjo Peterburge, kur tėvas dirbo gydytoju. Baigęs Jekaterinos vokiečių klasikinę gimnaziją aukso medaliu, 1902 m. pradėjo studijas Karinėje medicinos akademijoje, tačiau po metų pakeitė specialybę ir Peterburgo universitete studijavo filosofiją ir klasikinę filologiją. Paliktas dirbti universiteto Klasikinės filologijos katedroje, jis gavo stipendiją tęsti mokslams užsienyje. 1909—1911 m. studijavo filosofiją, psichologiją, estetiką, pedagogiką Marburgo ir Berlyno universitetuose pas garsius to meto profesorius H. Coheną, P. Natorpą, E. Cassirerį, H. Dielsą, H. Wölffliną. Grįžęs į Rusiją, dirbo filosofijos disciplinų, pedagogikos, psichologijos, logikos ir klasikinių kalbų dėstytoju įvairiose Peterburgo mokyklose. Kartu gilino savo filosofines žinias, 1913 m. išlaikė filosofijos magistro egzaminus ir buvo išrinktas Peterburgo universiteto Filosofijos katedros privatdocentu. Prasidėjus I pasauliniam karui, pedagoginį darbą nutraukė, savanoriu įstojo į sanitarinį būrį ir išvyko į frontą. Grįžęs Peterburgan, vėl tęsė mokslinį ir pedagoginį darbą. Po Vasario revoliucijos keletą mėnesių dirbo Laikinosios vyriausybės spaudos biure ir bendradarbiavo Revoliucijos archyve. 1918 m. su šeima persikėlė į Viatkos miestą, ten gavo pedagogikos ir psichologijos dėstytojo vietą pedagoginiame institute. 1919 m. Saratovo universitetas išrinko V. Sezemaną filosofijos docentu, o po to — profesoriumi. 1921 m. V. Sezemanas pradėjo dirbti Leningrado Rusijos meno istorijos institute. Tais pačiais metais, kaip Suomijos pilietis, išvyko pas gimines į Helsinkį, o 1922 m., ieškodamas pragyvenimo šaltinių, su šeima persikėlė į Berlyną, ten vertėsi pamokomis, vertimais ir bendradarbiavo Gžebino leidykloje.

1923 m. V. Sezemanas pakviečiamas į Lietuvos valstybinį universitetą Kaune ir dirba Filosofijos katedros ekstraordinari-

niu profesoriumi, o 1929 m. pakeliamas į ordinarinius profesorius. Pasibaigusios klajonės ir rami darbo atmosfera teigiamai atsiliepia jo tyrinėjimams. Būtent Kauno universitete aiškiau susikristalizuoja V. Sezemano filosofinės pažiūros ir sukuriami brandžiausi gnoseologijos, logikos, estetikos, filosofijos istorijos veikalai. Jis, Europos masto mokslininkas, savo tyrinėjimų rezultatus skelbia įvairiuose užsienio leidiniuose ir kartu vis glaudžiau susisieja su Lietuvos filosofiniu ir kultūriniu gyvenimu. Būdamas nuodugnus ir fundamentalus visuose savo veiklos baruose, jis puikiai išmoksta lietuvių kalbą ir daug prisideda prie lietuviškos filosofinės terminijos kūrimo bei tobulinimo. Lietuvai atgavus Vilniaus kraštą, kartu su universitetu persikelia į Vilnių ir toliau eina profesoriaus pareigas. 1943 m. vokiečių okupantams uždarius universitetą, dėsto vokiečių kalbą Vilniaus rusų gimnazijoje, o po karo vėl eina profesoriaus pareigas universitete.

1950 m. V. Sezemanas buvo atleistas iš universiteto, tais pačiais metais suimtas ir nuteistas 15 metų kalėti darbo stovykloje. Ir tiktai 1956 m. buvo paleistas į laisvę, o po poros metų jam vėl buvo leista dirbti Vilniaus universiteto Istorijos ir filologijos fakulteto logikos profesoriumi. Intensyvų pedagoginį darbą V. Sezemanas derino su moksliniais tyrinėjimais, ypač iš logikos ir filosofijos istorijos. Mokslinės ir pedagoginės veiklos universiteto Filosofijos katedroje jis nenutraukė iki pat mirties, 1963 metų.

Taigi kelionės iš vieno miesto į kitą, iš vieno darbo į kitą. Gyvenimas, kuris, atrodo, mažiausiai buvo palankus tikram mąstytojui. Gyvenimas, kurio jokiu būdu neįtartum buvus tokį, kai skaitai solidžius ir išminties ramybe dvelkiančius V. Sezemano darbus. Tačiau šie kaleidoskopiškai keitęsi įvykiai tebuvo išorinis kiautas, kartais labai spaudęs, bet niekad taip ir nepalietęs paties branduolio. Visa V. Sezemano kūryba rodo, kad tikrąjį gyvenimą jis gyveno ne šio pasaulio sumaištyje. Gyvenimas mintyje ir mintimi — tik taip buvo galima ištverti išorinio pasaulio kataklizmus. Grįžti iš Sibiro be pagiežos ir pykčio ir išlikti to-

kiam pat ramiam kaip visada. Priimti gyvenimą tokį, koks jis yra, ir neprasnūduriuoti jo skepticizmo blausose.

Ir mintyje gyvenant, žinoma, Sibiras niekur nedingsta, bet jis tampa nebe negailestinga Moira, o tiesiog nepalankia vieta, kurioje teka tavo vienintelis laikas. Negailestingas, nes ribotas. Todėl jį reikia ne tik išbūti, bet ir pripildyti. „Laikas — tai Kronas, praryjąs savo vaikus, negailestinga, nepermaldaujama lemtis, verčianti žmogų į tamsųjį Aidą"[1]. Prieš jo griaunančią jėgą žmogus jaučiasi bejėgis, žmogui jis kelia baimę, „naikina gyvenimo ir gyvenimo gėrybių vertę"[2]. Kultūra ir jos kūrimas — tai mėginimas nugalėti naikinančią laiko jėgą, žmogaus kova su laiku. Savo istorinio buvimo ribotumą žmogus galįs įveikti tik savo sukurtose „objektyvinėse vertybėse". Tokios V. Sezemano teorinės nuostatos buvo ir jo praktinė pozicija, leidusi — itin nepalankiai susiklosčius išorinėms gyvenimo aplinkybėms — jo minčiai nenurimti ir iki gyvenimo pabaigos ieškoti ir nepamesti savo filosofinio kelio.

Filosofinė kūryba, atsidavimas mąstymo stichijai buvo V. Sezemanui jo gyvenimo būdas, suteikęs jam paspirties kad ir sunkiausiose gyvenimo negandose. Sunku įsivaizduoti nepalankesnes sąlygas filosofinei kūrybai negu tos, kurias teikė Sibiro lageriai. Tačiau ir ten V. Sezemanas rašė. Rašė pieštukų nuolaužomis ant prasto vyniojamojo popieriaus, nors ir tokio ten sunku buvo rasti. Kadaise anglų filosofas F. Baconas pašaipiai kalbėjo apie filosofus dogmatikus, kurie tarytum vorai patys iš savęs audžia audinius. V. Sezemanas — ne dogmatikas, bet jis čia buvo atsidūręs būtent voro situacijoje. Jokios literatūros, jokių šaltinių — vien tik savas protas ir atmintis bei įsakmus poreikis realizuoti subrandintus plačius kūrybinius sumanymus, kurių atidėti nėra kur. Kai kurie to lagerinio triūso rezultatai po ilgų klajonių yra pasiekę Vilniaus universiteto bibliotekos Rankraščių skyrių. Sunku be graudulio žiūrėti į tuos sutrintus ir suplėkusius lapus, kai kada sunkiai įskaitomus, kai kada vi-

[1] Žr. šios knygos 567—568 p.

[2] Ten pat, 568 p.

sai neįskaitomus. Norisi tikėti, kad jie neliks vien tik žmogaus ištikimybės savo pašaukimui nebyliu paminklu.

Sunku ir beprasmiška būtų dabar spėlioti, kur galėjo pasukti V. Sezemano filosofinis kelias, jei išorinis jo gyvenimas būtų susiklostęs palankiau ir ramiau. Aišku, kad jis buvo vienas ryškiausių filosofų ne tik tuometinėje Lietuvoje. Rusų filosofas ir psichologas S. Frankas savo 1928 m. spalio 6 d. rašytame laiške Kauno universiteto rektoriui vadino V. Sezemaną vienu talentingiausių, solidžiausių ir mokyčiausių mūsų meto filosofų, pridurdamas: „Nėra abejonių, kad jeigu V. Sezemano akademinė karjera būtų vykusi Vokietijoje, jis jau seniai būtų garsus ir turbūt turėtų ordinatūrą viename geriausių universitetų. Nepaprastas V. Sezemano kuklumas ir būtent išskirtinis jo mokslinis sąžiningumas, verčiąs jį metus atidėlioti savo darbų publikavimą, daugeliui trukdo įžvelgti visą jo mokslinį vertingumą“[3]. Panašūs yra ir kitų garsių V. Sezemano amžininkų: N. Hartmanno, N. Losskio, V. Žirmunskio — atsiliepimai...

Likimas lėmė taip, kad didžiąją dalį savo gyvenimo V. Sezemanas praleido Lietuvoje. Jis greitai integravosi į Lietuvos gyvenimą, buvo puikiai susipažinęs su Lietuvos kultūra ir persiėmęs rūpesčio dėl jos likimo. Jo žmona Vilma Sezemanienė pasakojo: „Kauno apylinkių gamtos grožį, Kauno gotikos žavesį ir net M. Čiurlionio paveikslų paslaptingumą aš, kaunietė, iš tikrųjų pajutau tik bendraudama su vyru, į daug ką išmokau žiūrėti jo akimis. O juk jis atsidūrė čia kaip svetimšalis...“[4]

Ir V. Sezemano keltos problemos, ir jų formulavimas bei sprendimas kurį laiką buvo Lietuvos filosofinės kultūros nuošalėje. Vos atsitiesianti, dėl savo gyvasties kovojanti Lietuvos valstybė dar negalėjo turėti brandesnės originalios filosofijos, daugmaž atitinkančios tuometinės europietiškos filosofijos lygį. Ir pati katalikiška tradicija, kuria rėmėsi Lietuvoje vyravusi filosofija, buvo dar gana archajiška ir gerokai konservatyvi. Tokioje aplinkoje V. Sezemanas negalėjo Lietuvoje turėti lygia-

[3] VUB Rankraščių skyrius.

[4] Laiškai iš toli // Moteris. — 1986. — Nr. 6. — P. 15.

verčių filosofinio dialogo partnerių. Jo profesijos kolegos ir jo asmeniniai draugai gyveno daugiausia užsienyje, ir su jais jis palaikydavo nuolatinius ryšius. Deja, karas ir pokario situacija tuos ryšius negailestingai nutraukė.

Visi, kurie pažinojo V. Sezemaną, prisimena, kad jis nebuvo linkęs skųstis savo likimu. Susiejęs savo gyvenimą su Lietuva, jis pats laikinai beveik išbraukė save iš to Vakarų Europos naujausios filosofijos konteksto, kurio organiška dalis buvo jo veikalai. Tačiau tikra filosofija įveikia laiką. Būtent Lietuvoje V. Sezemanas, kaip asmenybė ir kaip kūrėjas, buvo iš naujo atrastas ir tapo autoritetu tiems, kurie filosofijoje ieškojo dvasinės atsparos. Daugelis prieškario ir pokario Lietuvos inteligentų didžiuojasi turėję V. Sezemaną savo mokytoju. Ypač sovietmečiu V. Sezemano veikalai jauniems filosofams dažnai buvo pradinis impulsas, skatinęs jų susidomėjimą dėl ideologinių priežasčių išstumta Vakarų Europos filosofija. Šitas naujasis V. Sezemano filosofijos atradimas vyko fragmentiškai, vieną po kito ištraukiant iš užmaršties atskirus jo veikalus. Daugelis mūsų filosofijos entuziastų yra prisidėję prie šito reikalo, kurį J. Tumelis, V. Sezemano bibliografijos sudarytojas, yra pavadinęs imliu žodžiu „Sezemaniana". Gerokai į priekį pasistūmėjęs V. Sezemano veikalų leidimas ir vertimas nėra vien tik duoklės atidavimas Lietuvoje gyvenusiam žymiam filosofui. Pirmiausia tai — pagarba savo filosofinės kultūros tradicijai, su kuria V. Sezemanas sąmoningai susiejo savo gyvenimą ir kūrybą.

* * *

Naujausia filosofija, kurioje formavosi ir iš kurios išaugo paties V. Sezemano filosofinė pozicija, pirmiausia buvo filosofinės mokyklos, iškilusios po klasikinės vokiečių filosofijos. XX a. pradžioje vokiečiai tebeturėjo filosofiškiausios nacijos prestižą, bet jis vis stipriau rėmėsi buvusios šlovės aidais. Marburgo neokantininkų pastangos išvalyti ontologines priemaišas iš savo mokytojo pažinimo teorijos, paversti gnoseologiją grynąja metodologija greitai priėjo aklavietę. Studijų metais V. Sezemanas buvo šiek tiek pasidavęs neokantininkų idėjoms, tačiau

greitai įžvelgė tik tariamą jų novatoriškumą ir savo tyrinėjimuose parodė, kad galiausiai tai yra tradicinės gnoseologijos, taigi ir jos principinių ydų, tęsinys. Daug stipresnį poveikį V. Sezemanui turėjo tuo metu filosofijoje iškylanti ir įsitvirtinanti fenomenologija. Jos pastangos pasiekti žinojimo ir būties betarpiškos sutapties ribą, atskleisti materialų apriorizmo turinį ir tuo įveikti jo formalizmą V. Sezemanui negalėjo neatrodyti perspektyvios. Tačiau ir šiuo atveju jis nustatė savo distanciją: jo požiūriu, fenomenologija nėra visiškai nuosekli, nes joje pačioje iš dalies slypi tas tradicinis idealizmas, kurį ji kritikuoja. Pačiam V. Sezemano mąstymo būdui buvo labiau būdingesnis dalyko supratimas ir paaiškinimas negu fenomenologinis aprašymas. Kita vertus, pastaruoju jis dažnai naudojosi, nes laikė patikimu būdu filosofijos problemoms formuluoti.

Tik naujų kelių ieškanti filosofija yra gyva. Tik šio poreikio persiėmęs filosofas yra tikras kūrėjas. Tačiau naujos idėjos tik tada vertos filosofijos vardo, kai paliečia esmines jos orientacijas. V. Sezemanas geriau nei kas kitas sugebėjo mąstyti filosofijos principų kalba ir mokėjo atpažinti tikrai naujas filosofijos idėjas. Įžvelgęs tradicionalizmą ir vidinę stagnaciją moderniosios filosofijos srovėse, jis ieškojo tokių principų, kurie visai filosofijai atvertų naują akiratį. Filosofijos sritis, iš kurios kritikos ir modifikavimo tokie principai turi išaugti, — tai naujaisiais amžiais „pirmąja filosofija" tapusi gnoseologija. Iš pažinimo problemos tyrinėjimo ir rutuliojasi originali filosofinė V. Sezemano pozicija.

Tačiau svarbesnis kitas dalykas — tai, kad pažinimo problemos svarstymas jį pamažu išveda už gnoseologijos ribų. V. Sezemano tyrinėjimų rezultatas maždaug toks: gnoseologijos ribotumas slypi joje pačioje; ji galės atsakyti į savo keliamus klausimus tiktai išmokusi kitaip juos formuluoti, prašokusi nuosavą akiratį. V. Sezemano nedalykinio žinojimo teorija, žmogaus būties pažinimo metodų, asmenybės struktūrų gvildenimas rodo, kokia linkme filosofija turėtų eiti. V. Sezemanas mano, kad gnoseologija negali būti mūsų laikų filosofijos pagrindas, — jos pačios sėkmė priklauso nuo filosofinės antropologijos rezultatų.

Galima sakyti, kad žmogus yra pagrindinė V. Sezemano filosofijos tema. Bet šis žmogus nėra abstrakti esmė, o apima įvairiopus žmogaus būties aspektus, jo istorinį ir kultūros pasaulį, tiksliau, dvasines to pasaulio struktūras. Todėl vienas svarbiausių jo filosofijos tikslų — pagrįsti kultūros apskritai, įvairių jos vertybių pažinimo metodus.

Tokių metodų veiksmingumą V. Sezemanas pats imasi pamatuoti taikydamas juos įvairių kultūros sričių ir jos problemų tyrinėjimams. Jo interesai čia labai platūs. Bene reikšmingiausią vagą jis yra išvaręs estetikoje. Jo lietuvių kalba parašytas veikalas „Estetika" organiškai susijęs su bendrais visos jo filosofijos postulatais ir pateikia originalią estetinių fenomenų analizę. Šis veikalas neabejotinai prilygsta geriausiems šios srities tyrinėjimams.

Svarbu tai, kad savo pedagoginei veiklai universitete jis kėlė iš esmės tuos pačius reikalavimus kaip ir moksliniam darbui apskritai. Kiekvienam specialiai skaitomam kursui jis ruošėsi itin kruopščiai, todėl iš tų kursų išaugdavo solidžios filosofinės studijos. Būtent taip atsirado jo darbai, kuriuose nagrinėjamos laisvės, kentėjimo, buržuazijos problemos.

Atskirai paminėtini jo filosofijos istorijos veikalai. Kiekviena keliama filosofijos problema jam kartu buvo ir filosofijos istorijos problema. Į praeities filosofiją jis niekada nežiūrėjo vien kaip į sustingusį faktą, o į dabartines problemas — vien kaip į šiandien kilusias. Puikus filosofinis išsilavinimas ir platus kultūrinis akiratis atverdavo jo žvilgsniui įvairiausius ir netikėčiausius nagrinėjamos problemos aspektus, tačiau kartu vertė matyti kiekvienos problemos daugiapusiškumą, skatinusį palikti savo darbuose mintį atvirą.

V. Sezemanas buvo nuodugniai susipažinęs su filosofijos istorine raida ir giliai apmąstęs to proceso prigimtį bei jo pažinimo metodus. Filosofijos istorijos problemų analizę jis grindžia bendraisiais savo filosofinės koncepcijos principais, tačiau ši analizė nėra vien tiktai tų principų iliustravimas. Galbūt daugiausia dėmesio filosofijos istorijos tyrinėjimuose jis yra skyręs dviem filosofijos tarpsniams — antikos filosofijai ir naujausia-

jai vokiečių filosofijai. V. Sezemanas priklausė tam būriui filosofų, kurie kartu buvo ir klasikinės filologijos specialistai. Jis ne tiktai gerai išmanė senovės graikų filosofiją, bet ir buvo gilus jos tyrinėtojas bei vertintojas. Jo veikalai apie Sokratą, Platoną, Aristotelį, Plotiną pagrįsti originaliomis idėjomis ir leidžia į šiuos filosofus pažvelgti nauju žvilgsniu. Ir mūsų laikų filosofijos problemų svarstymus V. Sezemanas paprastai sieja su antikos perspektyva; tai yra būdas filosofijos permainų prasmei išryškinti. Ne mažiau nuodugniai jis buvo susipažinęs ir su naujausia filosofija, ypač su ta, iš kurios išaugo jo paties filosofinė pozicija, — su moderniosios vokiečių filosofijos mokyklomis, kurių raidos peripetijas jis atidžiai sekė ir kritiškai nagrinėjo.

Filosofijos istorijos tyrinėjimo prasmė V. Sezemanui nėra nei tikslus praeities filosofijos faktų išdėstymas, nei žymių praeities filosofų idėjų atpasakojimas. Filosofijos nepakanka laikyti vien pažinimo procesu jo istorinėje tėkmėje, — filosofija yra gilesnių kitimo procesų momentas. Filosofijoje būtina įžvelgti dvasinės kultūros savimonę. Todėl būtent filosofijos istorija turi atskleisti, koks yra praeities, dabarties ir ateities ryšys kultūros plėtotėje.

Filosofija vis iš naujo turi atsakyti į klausimą, kokia yra dvasinė įvairių istorijos faktų prasmė. Tiesiogiai pačiuose faktuose ta prasmė neglūdi. Prasmei įžiūrėti reikia milžiniškų ir dramatiškų pastangų, kurių rezultatams teorinę išraišką paprastai suteikia didieji filosofijos kūrėjai. Ne jie tas prasmes sukuria, — jie tiktai jas atskleidžia ir išryškina. Tos prasmės, tos vertybės glūdi arba atskirų asmenybių, arba visuomeninių grupių, arba ištisų tautų sąmonėje. Jų pažinimo metodas vadinamas supratimu.

Faktai visuomet įvairūs, margi, juose pačiuose savaime nėra vienovės. Būtent vienovę jiems ir suteikia prasmės ir vertybės. Tačiau pastarųjų kitimas istorijoje anaiptol nėra laipsniškas augimo procesas. Žmonijos istorija — tai visų pirma įvairios dvasinės kultūros epochos, kurios viena nuo kitos skiriasi kokybiškai. Bet svarbiau kitkas: naujoji epocha negali būti pa-

aiškinta prieš tai buvusiąja, nors neabejotinai joje subrendo. Naujosios prasmės iškyla gana staigiai ir netikėtai, ir tik joms atsiradus paaiškėja, kad istoriniai įvykiai yra labai iškalbūs ir kad jie turi visiškai kitokią ir daug platesnę reikšmę, negu anksčiau buvo manoma.

Toks filosofijos istorijos interpretavimas radikaliai nutraukė ryšius su evoliucionizmo vaizdiniais. Iš praeities neįmanoma išplėtoti dabarties, kaip ir iš dabarties — išplėtoti ateities. Reali istorija nesutampa su tomis loginėmis, apskritai intelektualinėmis formomis, kurios formuoja jos pažinimą. Reali istorija neišsitenka kad ir protingiausiuose jos numatymuose, ji galiausiai visuomet tuos numatymus sugėdija.

Tad praeities ryšys su dabartimi, pasak V. Sezemano, greičiau užmezgamas priešinga kryptimi. Naujas dabarties įsisąmoninimas ne tik įprasmina dabarties įvykius, bet ir leidžia pamatyti praeitį tokioje šviesoje, kokios ji pati dar neturėjo. Taip praėjusios dvasinės kultūros epochos geriau paaiškinamos, jų turinys pasirodo turįs teleologinį krūvį.

Ši filosofijos istorijos koncepcija leidžia V. Sezemanui apmąstyti svarbų ir nuolat atsikartojantį kultūros reiškinį — jos krizes. Krizė kultūroje subręsta tuomet, kai nauji įvykiai ir faktai netelpa esamoje vertybių skalėje, o naujo jų prasmės supratimo dar nėra. Toks prasmės pametimas žmonėms negali nesukelti beviltiškumo jausmo, kadangi gyvenimas pasirodo einąs kažkokia keista, pavojinga, nes beprasmiška linkme. Ir tiktai naujos prasmės atskleidimas leidžia įveikti šį pasimetimo ir nerimo jausmą, nes tokiu būdu vėl atkuriama nutrūkusi istorinių įvykių priklausomybė nuo pačių žmonių tikslingo veikimo.

Savotišką vietą tokiame filosofijos istorijos aiškinime užima ir ateitis. Ji — atvira, nes jos neįmanoma iš anksto apibrėžti ir tiksliai determinuoti. Bet esmė yra ne ta, kad būsimoji epocha nėra ir negali būti gerai žinoma. Esmė ta, kad dabartyje esančios vertybės įgalina žmones veikti, ir šis veikimas kartu yra ateities kūrimas. Taigi ateitis ne numatoma, — ji kuriama. Tai, kad tos ateities prasmė vėliau pasirodys esanti kitokia, negu ji atrodė dabartiniams jos kūrėjams, istorijos procesui nėra svar-

bu tol, kol tai to proceso nestabdo. O subrendus krizei, ieškoma ir galiausiai surandama būdų jai įveikti.

Tokią praeities — dabarties — ateities ryšio dvasinėje kultūroje sampratą reziumuokime paties V. Sezemano žodžiais. Kalbėdamas apie šiuolaikinės europietiškos kultūros krizę, jis joje pačioje mato ir jos gyvastį saugančias galias. „Ji turi rasti naują dabarties aiškinimą, kuris ne tiktai aiškintų ją iš praeities, bet kartu ir pateisintų prieš ateitį. Pro įvykių sūkurį ji turi įžvelgti naujas, iki tol neįsisąmonintas ir neatskleistas vertybes bei prasmes. — Tačiau toks naujas aiškinimas, kaip kultūrinės kūrybos aktas, negali apsistoti prie dabarties, jis skleidžia savo šviesą ir į praeitį ir atveria joje naujas plotmes, suartinančias jį su gyvomis dabarties jėgomis. Negalima aiškinti dabarties, kartu nepaaiškinant ir praeities. Taip kultūrinėje kūryboje išlaikomas amžinai gyvas praeities ir dabarties ryšys, o per dabartį — ryšys ir su ateitimi"[5].

Loreta Anilionytė
Albinas Lozuraitis

[5] Žr. šios knygos 141 p.

FILOSOFIJOS ISTORIJA

SOKRATAS IR SAVĘS PAŽINIMO PROBLEMA

I

Nors šios apybraižos tema — grynai teorinė, ji vis dėlto glaudžiai susijusi su pačiais opiausiais dabarties klausimais. Dabar, kai visos Europos kultūra kritiškai pervertinama, savo ruožtu reikia iš naujo apsvarstyti ir pažinimo problemą. Juk žinojimas — vienas svarbiausių dabartinės kultūros variklių, kuriam daug kas linkęs teikti net svarbiausią reikšmę. Todėl pačios žinojimo prigimties analizė turi išryškinti ir jo vaidmenį visame dvasiniame gyvenime ir kultūroje.

Sokrato problema — viena iš amžinų, lemtingų Europos kultūros problemų. Dvasinių krizių metu, kai pervertinami ir iš naujo pasveriami visi kultūros laimėjimai, kai keliamas jos prasmės ir likimo klausimas, kiekvieną kartą ji atgyja iš naujo, reikalaudama gilesnio ir visapusiško sprendimo. Kokį kelią europiečiui nubrėžė Sokratas? Ar tai tikras kelias, ar netikras? Ir ką reiškia patsai Sokrato fenomenas? Ar jo esmė yra teigiamas ar neigiamas pradas?

Šią problemą pirmieji iškėlė krikščionybės apologetai ir Bažnyčios Tėvai. Pagal požiūrį į ją išsiskyrė dvi pagrindinės krikščioniškosios minties srovės: viena, be atodairos neigusi visą pagoniškąją filosofiją (ir intelektualinę kultūrą), ir kita, joje mačiusi būtiną pradinę pakopą, kurioje buvo paruoštas krikščioniškosios tiesos atsiskleidimas. Klemensui Aleksandriečiui ir visai platoniškos pakraipos patristikai Sokratas buvo krikščionybės pirmtakas, natūralaus apreiškimo, atsiskleidžiančio proto tiesomis, nešėjas; Tertuliano ir jo bendraminčių požiūriu, Sokratas — vienas iš ereziarchų, kuriam vadovauja blogio „demonas“ ir kuris krikščionio sielą gundo savo samprotavimais, skatinda-

mas ją religiškai apsispręsti ir atskilti nuo vienos bažnytinės tiesos. Betgi Sokrato problema, be istorinio aspekto, turi dar ir kitą — antlaikinį: tai klausimas apie intelektualinio prado reikšmę apskritai visoje dvasios ir religijos kultūroje, iš kurio neišvengiamai kyla klausimas apie tikėjimo ir žinojimo santykį, klausimas, susijęs su pačiomis sunkiausiomis ir giliausiomis krikščioniškosios sąmonės krizėmis. Ar įmanoma tai, kad tikėjimas visiškai ir be žalos jam ištirptų žinojime, ką aleksandriečiai įžvelgdavo tobulame gnosyje; o gal žinojimo pirmenybės ir autonomijos įsigalėjimas yra pražūtingas pačiam tikėjimo pagrindui?

Sokrato problemos religinė reikšmė yra tik vienas aspektas, viena tos problemos reikšmės visai kultūrai pusė. Pirmasis tai pastebėjo Hegelis. Jis taip pat nurodė ir destruktyvią įtaką, kurią Sokrato mokymas padarė jo epochos dorovei ir teisinei sąmonei. Tačiau Hegelio racionalizmas sukliudė jam atskleisti Sokrato problemos gelmę ir sudėtingumą. Sokrato intelektualizme jis matė aukščiausią pradą, kurį visapusiškai pateisina istorijos raidos dialektinė eiga. Nepalyginamai konkrečiau Sokrato problemą supranta Nietzsche; jis į ją žvelgia per meno prizmę. Ir tasai naujas požiūris jam padėjo pamatyti tai, ko nepastebėjo Hegelis ir visi Nietzsche's pirmtakai. Jo požiūriu, Sokrato intelektualizmas pirmiausia — *negatyvi jėga,* sugriovusi didžiausią antikos dvasios kūrinį — Eschilo ir Sofoklio tragikos meną; todėl Sokratas — artėjančio kultūros nuosmukio, jos kūrybinių jėgų išsekimo ir natūralių gyvasties instinktų iškrypimo reiškinys.

Krikščionybė visos Europos religija tapo tik tuomet, kai ji sugėrė visą intelektualinę antikos kultūrą ir antikos filosofijos laimėjimus panaudojo krikščioniškojo tikėjimo ir pasaulėžiūros pagrindimui ir atskleidimui. Tačiau ši sintetinančios aleksandriečių minties pergalė buvo toli gražu nevisiška. Antiracionalistinės tendencijos tebegyvavo krikščionybės sąmonėje ir kiekvieno naujo religinio gyvenimo ir religinės kūrybos pakilimo metu nubusdavo su nauja ir netgi didėjančia jėga. Net tokiame judėjime kaip Reformacija, kuriai buvo gana svarbūs humanistiniai protingo asmenybės apsisprendimo siekiai, kaip tik pačius tvirčiausius religijos žmones (pvz., Lutherį) kartais ištikdavo gilus, beveik instinktyvus nepasitikėjimas protu ir jo kūrybinėmis jėgo-

mis. Taigi ar tas rūstus nuosprendis, kurį Sokrato intelektualizmui paskelbė Tertulianas ir jo bendraminčiai, yra tik fanatiško aklumo, antikos kultūros tikros esmės nesupratimo ir klaidingo tikrosios filosofijos tapatinimo su bedvasiu ir bergždžiu vėlyvosios mokyklinės scholastikos tuščiažodžiavimu vaisius, nuo ko taip įsakmiai savo ganomuosius perspėja apaštalas Paulius *(Kol 2, 8 ir kt.)?* Ar ne reikšminga, kad toks pat dvilypis požiūris į žinojimą, kaip ir krikščionybės mintyje, pastebimas jau mitologinėje sąmonėje? Žinojimas vaidina svarbiausią vaidmenį žmogaus nusidėjime ir lemia jo istorinį ir religinį išsigelbėjimo kelią — tai vienodai byloja ir graikų mitai, ir Biblijos tekstai. Bet šio lemiamo žinojimo vaidmens vertinimai vienur ir kitur tiesiog priešingi. Orfikų mituose nusidėjimas yra tai, kad siela netenka žinojimo, užmiršta dieviškąjį Pirmapradį šaltinį, su kuriuo ji susijusi visa savo esybe ir iš kurio ji yra gavusi būtį ir nemirtingumą, užmarštis atskiria sielą nuo Dievo ir suartina ją su kūniškosios būties mirtingumu ir nuodėmingumu. Todėl išsigelbėjimas yra to žinojimo atgavimas, „prisiminimas", ką siela užmiršo nuopuolio metu. Tik žinojimu siela privalo ir vėl gali susijungti su dieviškuoju Pradu. — Visai kitaip žinojimą vertina Biblijos padavimai. Gėrio ir blogio pažinimas yra ta tariamoji palaima, kurios dėlei žmonijos protėviai pažeidžia Dievo įsakymą ir todėl išvaromi iš rojaus. Kaip tik gėrio ir blogio pažinimas ne artina žmogų prie Dievo, o priešingai, atitolina nuo jo, ne išlaisvina, o įstumia nuodėmės vergijon. — Kaip paaiškinti šių dviejų religinių žinojimo ir jo reikšmės koncepcijų priešingumą? Juk tai nėra paprastas atsitiktinumas, mitologinės vaizduotės kaprizai. O jeigu tai ne atsitiktinis dalykas, tai ar nėra čia tam tikros objektyvios priešingybės, būdingos pačiam pažinimui, priešingybės dviejų jo pusių arba momentų, vienodai būtinų ir vienodai glūdinčių pačioje pažinimo prigimtyje?

II

Sokrato filosofijos šerdis, kaip žinoma, yra mokymas apie gėrio ir žinojimo tapatybę, kur — tai neabejotina — svarbesnė sąvoka yra ne gėris, o žinojimas; ne žinojimas išvedamas iš gė-

rio, o gėris — iš žinojimo. Todėl dažnai daroma išvada, kad Sokrato filosofinis interesas sutelktas į logikos problemą. Sokratas, sakoma, pirmiausia yra logikos pagrindėjas, jis pirmasis atskleidė grynąjį loginį mąstymą, nepajungtą jokiems praktiniams tikslams. Jo filosofijos patosas — pirmiausia ir iš esmės yra abstraktus logizmo fanatiko patosas. Jis savo pokalbius daugiausia skiria dorovės ir dorovinio auklėjimo klausimams, tačiau tai yra tik tas konkretus istorinis turinys, kuriuo jis atskleidžia loginę mąstymo esmę. Ir savęs pažinimas (t. y. subjektyvaus prado pažinimas) jam yra tiktai dalykinių sąvokų pažinimo būdas. Todėl Sokratas yra pradininkas tos naujos intelektualinės, arba, tiksliau, mokslinės, kultūros, kuri vėliau įgijo lemiamą reikšmę visoje Europos pasaulio dvasinio gyvenimo raidoje.

Toks Sokrato intelektualizmo aiškinimas ne tik istoriškai neteisingas ir šiek tiek modernizuoja jo filosofinius siekimus, bet ir nepastebi kaip tik būdingos jo intelektualizmo savybės. Sokrato mąstymo „grynumas" yra ne tai, kad tas mąstymas atplėšiamas nuo bet kokio turinio, o tai, kad jame glūdi ypatingas turinys — *pats dorumas, apskritai pats žmogus.* Todėl jo sąvokų logika nėra savaimingas dalykas, o tik pakankamai adekvatus mėginimas formuluoti opiausią ir gyvenimišką jo mokymo esmę. Juk Sokratas susirūpinęs ne žmogaus išsimokslinimu; jam rūpi *žmogaus siela,* dorovinis jos tobulėjimas. Ir tiktai iš šio susirūpinimo siela kyla jo loginis mokymas, pastoviai išlaikantis su ja organišką ryšį. Kitaip būtų nesuprantama milžiniška Sokrato įtaka antikos ir Europos pasaulio dvasinės kultūros likimui, nesuprantamas būtų ir jo mokymo ryšys su pačiais slapčiausiais platonizmo motyvais.

Žinoma, Sokrato logikos atradimų reikšmė išeina už ribų tos dorovinės būties, į kurią jis sutelkė savo tyrinėjimus; todėl tiesa, kad jis padėjo abstraktaus mokslinio mąstymo pagrindus. Tačiau jo filosofavimo gyvybės nervas glūdi ne čia, o toje savotiškoje žinojimo ir gėrio sąvokų sandūroje ir sąsajoje, kurią jis bandė išreikšti paradoksalia jų nedalomos vienovės ir tapatybės formule. Todėl tik visos šios formulės interpretavimas gali atskleisti tikrą Sokrato intelektualizmo prasmę ir pa-

rodyti jo filosofijos reikšmingumą bei tas išliekamąją vertę turinčias naujoves, praturtinančias žmonijos dvasinį gyvenimą.

Dažnai sakoma, kad Sokratas pirmasis paskelbęs dorovinio prado autonomiją. Bet, nekalbant jau apie tai, kad pati autonomijos sąvoka kilusi ne antikos laikais ir Sokratui svetima, — ji daugiareikšmė, ir todėl iš karto kyla klausimas: koks tos Sokrato atrastos autonomijos savitumas? Ir kaip ji vidujai syja su Sokrato žinojimo supratimu? Ar kaip tik jo intelektualizme neslypi didelis pavojus dorovės autonomijai? Ir ar jo dorovės autonomija neištirpsta žinojimo autonomijoje? Visi šie keblumai, susiję su autonomijos sąvoka, aiškiai rodo, kad ši sąvoka negali būti raktas Sokrato mokymui suprasti. Jo mįslės įminimo, matyt, reikia ieškoti kažkur kitur.

III

Apsiribojus tomis sąvokomis ir mintimis, kurių rate sukosi patsai Sokratas, ir pamėginus jose surasti tą branduolį, iš kurio kyla gėrio ir žinojimo tapatybės formulė, mums, atrodo, pirmiausia būtina atkreipti dėmesį į tris jo mokymo dalykus: tikro ir tariamo žinojimo priešybę, tikrojo gėrio, kaip tikro žinojimo objekto, apibūdinimą ir tikro žinojimo redukavimą į savęs pažinimą. Sokratas tikrą jo paties ieškomą žinojimą priešpriešina tariamam sofistų žinojimui; būtent tariamam, o ne klaidingam. Sofistų žinojimas tariamas todėl, kad jis iš tikrųjų nedalykiškas: jis nepasiekia savo objekto, o pusiaukelėje įstringa žodžių stichijoje, objektą pakeičia jo regimybe — žodžio reikšme, nesuaugusia su objektu, todėl kintama, neapibrėžta. Logui-žodžiui Sokratas priešpriešina logą-sąvoką. Sąvoka turi garantuoti žinojimo objektyvumą, t. y. jo dalykiškumą; ne savo bendrumu (tai antrinis, formalus loginis momentas), o tuo, kad joje fiksuojamas žinojimas, kuris savo „intencija“, klausimu, iš kurio jis išplaukia (kas yra?), nukreiptas į patį objektą, į objekto esmę ir, kiek jis realizuojamas, iš tikro jį pagauna, įžvelgia. Todėl žinojimo dalykiškumas reiškia jo turinio tikrumą. O tasai tikrumas kartu yra ir tikroji realybė. Juk

pagal antikos filosofijoje vyravusį požiūrį — „panašus pažįstamas iš panašaus“; todėl tikrame žinojime yra ir tikrai realus objektas. Tas objektas Sokratui yra patsai dorumas, patsai gėris. Jis nėra žinojimo priešprieša kaip skirtingas nuo jo turinys, kaip jam transcendentinis objektas, o patsai glūdi jame, nes žinojimo tikrumas (dalykiškumas) reiškia ne ką kita, o tiesioginį tikro, t. y. tikrai realaus, objekto buvimą. Todėl tikras žinojimas ir yra patsai gėris, tapatus jam.

Taigi mes atskleidėme Sokrato mokymo ryšį su pagrindine antikos gnoseologijos idėja. Ar šis ryšys gali tvirtai pateisinti ir pagrįsti gėrio ir žinojimo tapatumą? Bet ar tik ne šioje Sokrato intelektualizmo plotmėje glūdi esminis jo trūkumas, tas negyvumas, kuris turi būti įveiktas ir atmestas? Net jeigu sutiktume, jog tikro žinojimo prasmė yra ta, kad jo objektas yra tikroji būtis, tai dar nereiškia visiško būties ir žinojimo tapatumo. Ar ši Parmenido* formulė nėra iš esmės tik didysis *petitio principii,* savavališka prielaida, vienodai prievartaujanti ir būtį, ir mąstymą? Žinoma, jeigu Sokrato mokymą vertinsime šios abstrakčios formulės požiūriu, tai nesunku bus surasti jo gnoseologinius trūkumus ir nepasakytus dalykus. Betgi Sokrato formulė yra daug konkretesnė: ji tapatina ne būtį ir mąstymą, o gėrį ir žinojimą; kitaip tarus, žinojimo problema Sokratui yra iš esmės (jis ir pats tai pripažįsta. — *Phaedr. 230, C. V..*) *dorovinio pažinimo* problema. Tai ypač ryškiai atsiskleidžia tuo, kad žinojimą jis tapatina su *savęs pažinimu [=savižina].* Į šią pagrindinę sąvoką sueina visos Sokrato mokymo gijos. Ir tik išanalizavus ypač sudėtingą jų turinį, galima teisingai suprasti gėrio ir žinojimo tapatumo formulę.

IV

Kokia gi prasme gėrio pažinimas kartu yra ir savęs pažinimas ir gali būti juo apibrėžiamas? Pirmiausia ta prasme, kad kiekvienas gėrį pažįsta tik pats savyje ir tik jis pats. Tai parodo Sokrato meutinis** metodas. Gėrio pažinimui reikia tiesioginio patirtinio gėrio, t. y. tikros dorovinės patirties. O ši patirtis —

vidinė, kiekvienam ji atsiveria tik pačiam savyje ir tik jam vienam priklauso. Išorinė patirtis negali būti gėrio pažinimo šaltinis. Ji arba nieko nepasako apie patį gėrį, arba yra svetima ir todėl tarpiška patirtis, netikro gėrio žinojimas, ir gali juo tapti tiktai pabuvusi vidinės patirties žaizdre. Šia prasme, pasak Sokrato, dorumo išmokyti negalima; kiekvienas gali jo išmokti tik pats iš savęs, t. y. savęs pažinimu. Šia prasme savęs pažinimas iš tikrųjų susijęs su asmenybės dorovine autonomija. Tačiau ši autonomija yra ne kas kita, kaip vidinės gėrio patirties tikrumas, savitumas, jos nepakeičiamumas jokia kita išorine ar svetima patirtimi. Tiesa, vėliau iš jos kyla ta tobulos dorovinės asmenybės (išminčiaus) „autarkija" (uždarumas), kuri posokratinėse etikos sistemose, ypač vėlyvosios antikos laikais, tampa pagrindine idėja; ir, žinoma, negalima neigti, kad ir paties Sokrato mokyme pastebimas tam tikras užsidariusio išminčiaus idealo siekimas. Tačiau iš esmės dorovinės patirties savitumas, įsišaknijęs savęs pažinime ir atsiskleidžiąs meutiniame Sokrato metode, savyje šito motyvo neturi ir todėl turi būti nuo jo griežtai skiriamas. Dėl to autonomijos Sokrato nurodyta prasme negalima suartinti arba sutapatinti su Kanto autonomija arba geautonomija, kaip savais praktinio proto įstatymais. Sokrato savęs pažinimas tiesiogiai nenustato jokio dorovinio „dėsnio". Tikro gėrio ieškojimas savo prasme nesutampa su gėrio dėsnio ieškojimu. Sokratui dar svetima privalėjimo sąvoka, kaip svetima *prieš* asmenybę *stovinti* aukščiausioji instancija, nustatanti jai dorovinio elgesio normą. Šiaip ar taip, jo etinis interesas nėra sutelktas į šią dorovinės problemos plotmę. Tai dar labiau paaiškės, atidžiau įsižiūrėjus į tą dorovinę patirtį, į kurią tiesia kelią Sokrato savęs pažinimas. Iš tikrųjų šią sąvoką būtina paaiškinti detaliau. Kaip apskritai suprasti šitą vidinės dorovinės patirties tikrumą ir betarpiškumą? Ar jį reikia suprasti taip, kad *aš* gėrį pažįstu tik tiek, kiek surandu jį savyje, t. y. realizuoju savo gyvenimu ir savo elgesiu? Kitaip tarus, ar tai reiškia, kad tikro dorovinio pažinimo objektas esu tik aš pats ir mano doroviniai veiksmai, ir kad todėl gėrį kitame aš galiu pažinti tik antriniu būdu, tarpiškai, pagal analogiją su tuo gė-

riu, kurį aš surandu savyje? Jeigu būtų taip ir jeigu Sokrato savęs pažinimo prasmė slypėtų čia, tai jis, aišku, niekuomet nebūtų tapęs antikos dvasiniu vadu ir dorovės filosofijos pradininku. Visas jo mokymas ir visa jo gyvenimo veikla prieštarauja tokiam aiškinimui. Ieškodamas tikro gėrio, Sokratas ne atsiskiria ir ne pasineria į autoanalizę, o kreipiasi į kitus, ieško pašnekovo, iš kurio galėtų pasimokyti dorumo ir išminties. Ir šis kreipimasis į pašnekovą nėra tik išorinis veiksmo būdas, neturįs reikšmės jo savęs pažinimo metodui, — jis susijęs su pačia šio metodo esme ir būtinas konkrečiam jo įgyvendinimui. Būtent kitame, o tiksliau — iš kito gėris pažįstamas ir giliau, ir ryškiau negu savyje; galima netgi pasakyti, kad dorovinis savęs pažinimas tam tikru mastu sąlygojamas gėrio pažinimo kitame. Šia amžina dorovinio gyvenimo tiesa vadovavosi ir Sokratas; tai liudija dialoginis jo filosofavimo metodas. Bet tokiu atveju vėl kyla klausimas: kuo remdamasis Sokratas gėrio pažinimą tapatina su savęs pažinimu? Ar jo paties metodas nėra akivaizdus šios tezės paneigimas?

V

Taigi mes priėjome tą Sokrato mokymo vietą, kurią sunkiausia suprasti: čia ryškiai susikerta jo intelektualizmo teigiama ir neigiama pusė, ir čia ypač ryškiai pastebimas nepakankamumas ir neadekvatumas tų žodinių formuluočių, kuriomis jis išreiškia savo mintis. Tačiau, kaip mums atrodo, šie sunkumai nugalimi, jeigu tik vadovausimės pagrindiniais jo mokymo motyvais. Sokratas siekia pažinti tikrą gėrį, t. y. tokį gėrį, kuris turi būti veiksminga jėga doroviniame žmogaus gyvenime; ir jis stengiasi jį įžvelgti loginėje gėrio sąvokoje, kitaip tarus, loginis gėrio sąvokos apibrėžimas jam yra tikro gėrio pasiekimo kelias arba priemonė. Tai vienas iš pagrindinių jo intelektualizmo momentų; apie jį dar kalbėsime. Kitas, ne mažiau svarbus, yra tas, kad Sokratas tapatina kelią ir tikslą, loginę gėrio sąvoką su tikro gėrio pažinimu (arba pasiekimu). Tai, be abejonės, pati silpniausia Sokrato intelektualizmo vieta. Tačiau šio tapatinimo nerei-

kia pernelyg suprastinti. Sokratas iš tikrųjų ne tapatina, o tik *neskiria* loginės gėrio sąvokos nuo tikro gėrio pažinimo. Todėl būtų klaidinga galvoti, kad tikro gėrio pažinimas ir pagal jo mokymo *prasmę* iki galo apibrėžiamas logine gėrio sąvoka ir tarsi jame ištirpsta. Lygybės ženklas, kuris tarp šių dalykų dedamas žodinėje loginėje formuluotėje, negali visiškai paslėpti jų dalykinio prasminio skirtumo. Pagrindinių Sokrato etikos teiginių paradoksalumas — „savanoriškai, t. y. sąmoningai, niekas nesielgia blogai" ir „gėrio žinojimas ir yra patsai dorumas" — paaiškinamas būtent tuo, kad čia turima omeny ne loginė gėrio sąvoka, o tikras gėrio pažinimas. Tikras gėrio pažinimas tuo ir skiriasi, kad jo esmėje jau glūdi ir tam tikras realus gėrio pajutimas, tiesioginis sąlytis su juo. Todėl jis ir turi realią veiksmingą jėgą, ir *savo esme* neišvengiamai siekia tapti dorumu, pavirsti doroviniu veiksmu. Tai ne metafizinė teorija, o neabejotinas dorovinės patirties faktas. Gėrio negalima pamatyti taip, kaip matomas koks nors išorinis prieš mus esantis daiktas. Kai tik jis prieš mus, mes nepažįstame jo būtent kaip gėrio tiesiogiai jo tikru pavidalu; mes tik apie jį žinome iš jį apibūdinančios loginės sąvokos. Tikrai gėris pažįstamas tik tuomet, kai jis mus užvaldo, paliečia mūsų jausmus, mūsų valią, kaip vientisas dvasios aktas. Šį ypatingą žinojimo būdą pastaruoju metu pradėjo vadinti ne visai vykusiu „emocinio pažinimo" terminu. Svarbu ne tai, kad jis turi emocijų atspalvį, t. y. jį lydi tam tikri jausmai ir emocijos, svarbu tai, kad tai ne grynai teorinis procesas, o vientisas dvasios aktas, kuriame nėra nuo jausmo (emocinio gyvenimo) atskiro žinojimo ir kuriame todėl savęs pažinimas realizuojamas per jausmą ir su jo pagalba[1].

[1] Šį klausimą pirmasis teisingai nušvietė M. Scheleris savo kapitaliniame veikale „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik". Plg. jo teoriją apie intencionalius įsijautimus kaip dorovinio pažinimo pagrindą (Fühlen und Gefühle). Plg. taip pat *B. Hildebrand*.Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis (leid. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", 13, V). Pirmuosius žingsnius šia linkme žengė dar Brentanas straipsnyje „Von dem Ursprung sittlicher Erkenntnis". Iš esmės toks dorovinio pažinimo supratimas artimas rusų filosofinei minčiai.

Dabar aišku, kodėl gėrio pažinimas, nors tai būtų gėrio pažinimas kitame, iš esmės vis dėlto yra savęs pažinimas. Jeigu gėris pažįstamas tik tuomet, kai jis užvaldo mūsų vidų, t. y. įeina į mūsų dvasinės patirties sferą, tai ir kitame jį mes pažįstame tik tiek, kiek savyje jį suvokiame kaip mūsų vidinės patirties faktą. Tuo pateisinamas Sokrato reikalavimas pažinti save. Dorovinės patirties, kartu ir gėrio pažinimo tikrumą sąlygoja jo tvirtas buvimas savęs pažinime. Be to, nurodytos dorovinio pažinimo ypatybės paaiškina ir pagrindinės Sokrato etikos tezės tikrąją prasmę, būtent tezės apie žinojimo ir gėrio, arba, tiksliau, apie gėrio pažinimo ir paties gėrio tapatumą. Kadangi tikras gėrio pažinimas kyla iš vidinės dvasinės patirties, jis yra ne tik grynai teorinis pažintinis, bet ir *realus* procesas; jis yra jeigu ir nevisiškas gėrio pasiekimas, tai visgi tam tikras sąlytis su pačiu gėriu. Žinoma, to sąlyčio laipsniai gali būti skirtingi. Atsižvelgiant į dvasinės patirties gilumą ir įtampą gėrio pažinimas bus daugiau ar mažiau adekvatus. Todėl ir ne kiekvienas tiesioginis gėrio pažinimas žmogų užvaldo iki galo, iki pačių gelmių, ir ne iš karto pavirsta grynu ir veiksmingu dorumu. Tačiau šis empiriškas gėrio pažinimo ir dorumo nesutapimas nė kiek nepažeidžia Sokrato tezės. Juk Sokratas ieško visiško, adekvataus gėrio pažinimo, kuris gali būti visiškas ir adekvatus tik todėl, kad jis kartu yra ir visiškas, absoliutus sąlytis su gėriu. Todėl idealia, o tai reiškia esmine savo išraiška tiesioginis gėrio pažinimas sutampa su gėrio turėjimu, t. y. pačiu dorumu.

Savęs pažinimą, kaip tikro dorovinio pažinimo šaltinį, ir dorovinį pažinimą, kaip realaus sąlyčio su gėriu pagrindą, — šiuos giliausius Sokrato mokymo motyvus vienaip ar kitaip priėmė beveik visos Sokrato mokyklos. Tačiau tik platonizme jie išliko pirmapradiškai gryni ir buvo toliau plėtojami neiškraipant jų tikros prasmės. Neoplatonizme jie išsiskleidžia kaip visa apimanti dvasios filosofija, kuria užbaigiama antikinės galvosenos raida. Savęs pažinimas čia yra ne tik pagrindinis dorovinio gėrio, bet ir apskritai viso dvasinio pasaulio pažinimo metodas; kartu jis reiškia realaus sielos „supanašėjimo“ *(homoiosis)*

su aukščiausiąja dieviškąja būtimi ir jos „užpildymo“ tikrai realiu turiniu procesą. Tokią fundamentinę reikšmę šie pagrindiniai platonizmo motyvai išlaiko ir krikščionybės filosofijoje. Jie yra vieni svarbiausių Aleksandrijos mokyklos, didžiųjų kapadokiečių ir šventojo Augustino religinės galvosenos šaltinių.

VI

Vidinės patirties betarpiškumas ir būtiškumas gėrio pažinimui turi ir kitą reikšmę. Sokrato dialoguose*** yra vienas bruožas, kuris iš pradžių visuomet nustebina dabartinį skaitytoją, palikdamas jam netgi tam tikro apmaudo ir nepasitenkinimo jausmą. Teigiama dialogo užduotis — tikro dorumo pažinimas; o rezultatas — dažniausiai neigiamas — Sokrato prisipažinimas, jog jis nežinąs, kas yra dorumas. Nejučiomis kyla įspūdis, kad Sokratas ne kuria, o tik griauna. Tiesa, teorinėje plotmėje kaip tik šis savo nežinojimo suvokimas yra vaisingas metodinis tikro žinojimo pradas. Bet ar galima jam teikti tokią pat teigiamą reikšmę dorovinio pažinimo srityje? Ar būtent ne tai yra viena iš negatyvių Sokrato intelektualizmo pusių? Ar šiuo atveju tikro gėrio pažinimo klausimas nepakeičiamas jo loginio (teorinio) apibūdinamumo klausimu? Nesileisdami į detalų šios problemos svarstymą, nurodysime tik vieną dalyką, kuris svarstomai Sokrato mokymo pusei turi lemiamą reikšmę. Savo nežinojimo suvokimas visuomet yra iliuzinio, tariamo žinojimo paneigimas, jo klaidingumo demaskavimas, t. y. jo kaip klaidos atpažinimas. Klaida Sokrato mokyme visai taip pat sutampa su blogiu, kaip žinojimas tapatinamas su gėriu. Todėl klaidos atpažinimas kartu yra ir blogio kaip blogio atpažinimas ir demaskavimas. Žinoma, ir čia tapatumo (tarp blogio ir nežinojimo arba klaidos) formulė adekvačiai nereiškia pagrindinės Sokrato mokymo prasmės; blogio pažinimas, taip pat kaip ir gėrio pažinimas, taria esant vidinę dorovinę patirtį ir todėl jį sąlygoja savęs pažinimas. Tačiau gėrio pažinimas priartina prie gėrio; o tuo tarpu blogio pažinimas kartu yra ir blogio naikinimas, išsilaisvinimas iš jo.

Blogis, demaskuotas kaip blogis, taipogi nustoja buvęs blogiu, lygiai kaip klaida, atpažinta kaip klaida, nustoja būti klaida. Ji gali egzistuoti tik prisidengusi gėrio kauke, kaip iliuzinis arba tariamas gėris. Mat iš esmės kiekvienas siekia gėrio ir sėja blogį tik laikydamas jį gėriu. Kokiu lygiu ši blogio samprata patvirtinama dorovine patirtimi ir kokiu lygiu ji yra intelektualistinių prietarų rezultatas — atskiras ir sudėtingas klausimas, kuriam išnagrinėti reikėtų kitos studijos. Mes galime jį palikti nuošaly, nes mums svarbu tik atskleisti tą vaidmenį, kurį blogio pažinimas vaidina paties gėrio pažinime; juk ir Sokratą blogio problema domina tik tiek, kiek ji susijusi su gėrio ir gėrio pažinimo problema. Meutinis Sokrato metodas aiškiai atsako į šį klausimą: kad sieloje galėtų įsikurti tikroji tiesa ir gėris, iš kuriančios sielos turi būti pašalinta viskas, kas tam galėtų trukdyti; o pagrindinė kliūtis yra klaida — blogis. Blogio kaip blogio demaskavimas neleidžia jo supainioti su gėriu. Blogio pažinimas atskleidžia tariamo ir tikro gėrio skirtumą. Taigi blogio pažinimas ne tik susijęs su gėrio pažinimu, kaip būtinu rezultatu, bet yra būtinas ir paties gėrio pažinimo momentas. Ir ši teigiama blogio pažinimo reikšmė yra būtent tai, kad iš esmės jis yra savęs pažinimas: niekur blogis nepažįstamas taip giliai, iš pačių slaptingiausių pagrindų ir pačių apgaulingiausių panašumų su gėriu, kaip pačiame savyje. Tačiau gėrio pažinimui svarbus ir kitas dalykas: tik blogio pažinimu sukuriama ir įgyjama ta vidinė patirtis, kurios dirvoje galimas tikras gėrio pažinimas. Blogio pažinimas pačiame savyje taip pat yra ir paties blogio įveikimas, sielos išlaisvinimas iš tos apgaulės, į kurią ją traukia blogis. Kitaip tarus, blogio pažinimą būtinai lydi dorovinio apsivalymo procesas, dvasios *katarsis,* vienodai būtinas ir sielos sąlyčiui su gėriu, ir tikram gėrio pažinimui. Štai kodėl ne tik teorijos, bet ir dorovinio pažinimo požiūriu Sokrato meutikos negatyvūs rezultatai turi ir kažką neabejotinai pozityvaus: blogio pažinimas, kaip blogio neigimas, — tai vienintelis galimas gėrio pažinimo kelias; kelias, į kurį nukreipia paties gėrio savitu-

mas ir absoliutumas. Gėrio negalima aiškiai apibrėžti; jis atsiveria pažįstančiai sielai, kai tik ji savęs pažinimu atsikrato klaidų — blogio. Taigi Sokrato mokymas apie blogį taip pat galų gale atsiremia į pagrindinę jo etikos sąvoką — savęs pažinimo sąvoką.

VII

Kad Sokrato intelektualizmas būtų teisingai suprastas ir objektyviai įvertinta jo filosofinė reikšmė, būtina dar labiau pagilinti mūsų analizę. Ypač būtina detaliau pasvarstyti vieną svarbų savęs pažinimo požymį, kurio ligi šiol mes nelietėme — *jo refleksiškumą*. Paprastai į šį požymį nekreipiama ypatingo dėmesio, manant, kad savęs pažinimo gnoseologiniam apibūdinimui tai nesvarbu; žinojimo prigimtis, sakoma, nesikeičia nuo to, kad pažinimo objektu tampa pats jo subjektas. Toks požiūris į savęs pažinimą mažų mažiausia nepagrįstas; gnoseologijoje jis galėjo įsitvirtinti tik dėl to, kad, kalbant apie pažinimą apskritai, iš karto turimas omeny išorinis prieš subjektą esantis objektas. Tuo tarpu tiksli savęs pažinimo paties fakto analizė atskleidžia visai kitą vaizdą; ji parodo, kad objekto ir subjekto sutapimas savęs pažinime nulemia pastarojo vidinę struktūrą ir jo gnoseologinę reikšmę. Būtent tai, kad subjektas, išlikdamas subjektu, tuo pat metu yra pats sau ir objektas, kokybiškai keičia patį subjekto ir objekto santykį. Tiesa, Sokratas, taip pat klasikinis platonizmas šios savęs pažinimo pusės neišryškino. Savęs pažinimo refleksiškumą, arba savimonės sąvoką, pirmasis iškėlė Aristotelis savo mokyme apie dieviškąją dvasią, kurios visa veikla glūdi mąstyme apie pačią save, o neoplatonizme ji tampa vienu pagrindinių Plotino metafizinės dialektikos motyvų. Betgi refleksiškumo momentas šiaip ar taip turėjo atsispindėti ir Sokrato mokyme, jeigu tik tiesa, kad savęs pažinimo principas yra visos jo filosofijos varomasis pradas. Galimas daiktas, būtent čia ir slypi tos dvasinei kultūrai pavojingos negatyvios jo etikos tendencijos, kurias nurodė Nietzsche ir kiti mąstytojai.

VIII

Sokrato filosofinis interesas sutelktas ne tiktai į klausimą, kas yra gėris ir dorumas; su juo neatskiriamai susijęs kitas — dorumo *vienovės* klausimas. Ši vienovė yra ne vien tik pačios dorumo sąvokos vienovė; už sąvokos vienovės slypi tiesioginė paties dorumo dalykinė vienovė, — viena vertus, kaip vienovė tos aukščiausios ir paskutinės instancijos arba normos, su kuria turi būti lyginami ir pagal kurią turi būti vertinami visi mūsų siekimai, norai ir poelgiai, o kita vertus, kaip vienovė paties gyvenimo, kurį vairuoja vien tik rūpestis dėl sielos ir jos priartinimas prie gėrio. Toks principinis dvasinio gyvenimo susikaupimas ir įtampa galimi tik dėl savęs pažinimo refleksiškumo; žinoma, ne ta prasme, kad jie kyla iš refleksijos, o ta, kad tik refleksija atskleidžia jų principinę besąlyginę reikšmę ir laiduoja pastovios jų realizacijos galimybę. Svarbiausia tame vidiniame aktyvume, kuris savęs pažinimui būdingas dėl jo refleksiškumo, — tai ne tas pats gyvenimo susitelkimas apie vieną centrą, o tai, *kaip* ir *kokia forma* tas susitelkimas pasiekiamas. Pažinimas, kaip gėrio kriterijus, nedalyvauja motyvų kovoje kartu su kitais motyvais. Jis iš karto jų atžvilgiu užima patogiausią padėtį; ne todėl, kad jis stipresnis už kitus motyvus, o todėl, kad jis yra aukščiausias pradas, kuris pirmasis nulemia kiekvieno jų vertę ir reikšmę. Kai tik savimonė, t. y. savęs pažinimo refleksiškumas, dvasiniame gyvenime įgauna lemiamą reikšmę (o nelieka išvestiniu dalyku, antriniu betarpiškos sąmonės refleksu), tas gyvenimas netenka savo „vienplaniško" linijinio pobūdžio. Savimonės pavidalu jis įgauna tam tikrą pastovų ir nesikeičiantį centrą, kuris tačiau yra už sielos išgyvenimų ir būsenų srauto. Su šiuo centru sąveikauja visi tiesioginiai išgyvenimai, jame jie atsispindi ir kaip atspindžiai egzistuoja toliau. Vienaplanis dvasinis gyvenimas pasidaro dviplanis. Tačiau šis dviplaniškumas nėra paprastas dvasinės būties padvigubinimas; jis yra kažkas daugiau: tiktai sąveikaudama su šiuo nauju atspindėtu gyvenimo planu, kurį sukuria savimonė, mūsų *aš*, arba būtent siela, išsivaduoja iš tos pasinėrimo išgyvenimų sraute būklės, tiesiogiai realaus gyvenimo varžtų, kuriuose ji yra

tol, kol ją praskaidrina savimonės spinduliai. Kitaip tarus, tik per savimonę iš gyvenimo stichijos išsiskiria pats *aš* kaip ypatingas pradas, kaip tikras sielos būties centras, įgauna vidinį savarankiškumą ir laisvę, kuri daugiausia pasireiškia dviem dalykais. Pirmiausia tuo, kad siela (arba „aš") įveikia savo *ribotumą*. Pačiame savo būties apibrėžtumo įsisąmoninime, t. y. jo ypatumą apibrėžiančių ribų sąmonėje, jau slypi galimybė peržengti šias ribas ir priartėti (nors ir potencialiai) prie begalybės. Kita vertus, tik įsisąmoninus savo ypatumą ir savarankiškumą, siela iš tikro „užvaldo" visus faktinius sielos gyvenimo komponentus ir įsisąmonina gyvenimą kaip ypatingą vidaus pasaulį, kuris, nors ir pastoviai sąveikauja su išorės pasauliu, išsaugo savo savitumą, turi savo gyvenimo ritmą ir sąrangą. Tai ir yra tikras subjektyvumo pasaulis, kurį, kaip savareikšmį ir nepriklausomą pradą, pirmasis pastebėjo ir įtvirtino Sokratas. Visi išorės dalykai jam tik žaliava, prasmę ir reikšmę įgyjanti tik įtraukus ją į teleologinę vidinio gyvenimo vienovę; arba tai — jos laisvo ir savarankiško veiksmingumo atsiskleidimo pretekstas.

Visų čia paminėtų savęs pažinimo (savimonės) refleksiškumo momentų — kartojame — patsai Sokratas nenurodė. Tačiau visgi jie sudaro jo mokymo apie savęs pažinimą gilų podirvį ir tikrą pagrindą, ir tik iš jų gali būti suprastas filosofinis jo etikos teiginių reikšmingumas ir paaiškinta išskirtinė jo įtakos tolesnei filosofinės etikos raidai ir apskritai visai antikos dvasinei kultūrai jėga. Būtent savęs pažinimo refleksiškumas yra vienintelis šaltinis dorovinės asmenybės autonomijos ir to vidinės laisvės idealo, kuriuo gyveno visa antikos etika ir kurį po Sokrato plėtojo ir grindė visos filosofinės mokyklos, pradedant kinikais bei kirėniečiais ir baigiant stoikais, epikūrininkais, skeptikais ir iš dalies netgi neoplatonizmu. Ir pagaliau Sokrato *gnōthi s'autón* refleksiškumu jau padėti pagrindai tam dvasinio gyvenimo gilinimui ir tobulinimui (įvidujinimui — *Verinnerlichung*), kuris visapusiškai atsiskleidė tik krikščionybės dirvoje religinėje Augustino ir dvasiškai jam artimų krikščionybės mąstytojų — mistikų sąmonėje.

3. 1721

IX

Tačiau ir šie motyvai neatskleidžia viso Sokrato savęs pažinimo principo turinio. Tai matyti jau iš to, kad vėlesnės antikos sukurtas idealas išminčiaus, kurio pirmavaizdžiu buvo laikomas pats Sokratas, toli gražu negali būti laikomas Sokrato dorovinio mokymo užbaiga arba įvykdymu to, ko jis ieškojo ir siekė. Būdingiausias idealaus išminčiaus bruožas — apsiribojimas savimi, jo absoliutus uždarumas; tik tas uždarumas ir laiduoja visišką jo nepriklausomybę nuo išorinio pasaulio, o nepriklausomybė nuo visų išorinių dalykų būtent ir yra pagrindinis ir lemiamas momentas tos vidinės laisvės, kuri yra ir *palaimos* (eudaimonijos), ir dorovinio išminčiaus orumo šaltinis. Tuo paaiškinamas daugiausia *negatyvus* paties vidinės laisvės idealo pobūdis, nulėmęs, kaip rodo posokratinių filosofijos mokyklų raida, — visur, kur išlaikomas grynas išminčiaus „autarkijos" motyvas, — dvasinio gyvenimo apribojimą ir jo nuskurdimą. Štai šitas dorovinio idealo ribotumas ir išbaigtis iš esmės svetimi Sokrato mokymo dvasiai. Nepriklausomumas nuo išorinio pasaulio — tai tik viena tikro dorumo ypatybė; ir netgi ne pati svarbiausia. Savęs pažinime pats svarbiausias dalykas yra tas, kad jis laiduoja dvasinės patirties savitumą ir tikrumą, kurio atžvilgiu asmenybės autonomija yra tik šalutinis dalykas. Juk autonomijos prasmė būtent ir yra ta, kad ji aktualina asmenybės dvasinę patirtį, pakelia ją iki visiško ir tikro veiksmingumo. Autonomijoje turi būti įgyvendintos pagrindinės savęs pažinimo tendencijos, kylančios iš jam būdingo refleksiškumo. Šios tendencijos, kaip jau pastebėjome, dvejopos. Paversdamas asmenybės vidaus gyvenimą dviplaniu, savęs pažinimas kartu iš principo įveikia ribotumą. Todėl savęs pažinimas iš esmės nepakenčia jokio individualios būties uždarumo ir atsiribojimo, net jeigu tai atitinka asmenybės autonomijos (t. y. visiško savarankiškumo ir nepriklausomybės) interesus. Ne veltui Sokratas savęs pažinimo tikslu laiko ne išminčiaus autonomiją (autarkiją), o gėrio pažinimą ir sąlytį su juo, ir tik per sąlytį su gėriu pateisinama ir pagrindžiama asmenybės autonomija. O gėris,

pagal jo mokymą, pranoksta asmeniškumą ir individualumą, ir ne tik formaliai, kaip bendra sąvoka arba bendros reikšmės norma. Kitu atveju jis nebūtų galėjęs iškelti Platono „idėjos", kaip gėrio pirmavaizdžio, per sąlytį su kuriuo bet koks dorumas tampa tuo, kuo jis yra, t. y. tikru ir realiu dorumu. Štai kodėl Sokrato savęs pažinimas niekuomet nelieka tiktai pats savimi, t. y. sielos pažinimu, o išeina už sielos ribų, arba, teisingiau, pačioje sieloje, jos gelmėse atveria kažką kita, kažką aukštesnį, nuo ko priklauso pačios sielos dvasinė būtis. Taip platonizme savęs pažinimas gimdo idėjos pažinimą, o Plotino sistemoje ji užbaigiama virš individualaus proto *(nūs)* savęs pažinimu, kuriame tiesiogiai atsispindi dieviškojo Absoliuto (Vienatinio) prigimtis. Tą patį matome ir krikščionybės filosofijoje, išnirusioje iš platonizmo gelmių: ir čia savęs pažinimo tendencija įveikti save ne tik išlaikoma, bet ji tampa netgi svarbiausiu religinės minties motyvu. „Neišeik iš savęs, sugrįžk į save, vidujiniame žmoguje yra tiesa; jeigu savo esybę įgysi kintamą, *iškilk virš savęs paties!* Veržkis ten, kur įsižiebia pati proto šviesa." Taip kalba Augustinas. Panašiai byloja Atanazas Didysis ir Grigalius Nysietis. Savęs pažinimas jiems yra pagrindinis Dievo pažinimo kelias.

X

Tačiau savęs pažinimui būdinga ir kita tendencija, glaudžiai susijusi su pirmąja ir ne mažiau svarbi, — tai jo pokrypis į tikrą realybę. Jeigu gėris būtų objektas, išoriškai esąs prieš pažįstantį subjektą, tai praraja tarp gėrio pažinimo ir paties gėrio būtų neperžengiama; realus gėris visuomet būtų transcendentinis gėrio pažinimo atžvilgiu. Tačiau gėris ne išorinis dalykas, ir mes galime jį pažinti tik kaip vidinės dvasinės patirties faktą. Tai reiškia: gėrį visuomet aš pažįstu kaip kažką savo viduje, kaip tai, kas įeina į mano paties vidinio gyvenimo sudėtį, arba, tiksliau, su kuo mano *aš* daugiau ar mažiau realiai susijęs. Taigi gėrio atpažinimą mano dvasinėje patirtyje visapusiškai sąlygoja savęs pažinimo refleksiškumas, t. y. paži-

nimo subjektas ir objektas, kad ir iš dalies, tapatūs, ir kad subjektas, išlikdamas subjektu, save pažįsta taip, tarsi jis būtų objektas. Štai čia ir slypi ypatinga filosofinė savęs pažinimo reikšmė. Tai ne gryna teorija (kontempliacija); ji turi ir realaus veiksmingumo. Todėl Sokratas — ne tik mąstytojas teoretikas, bet ir dorovės mokytojas; tuo, kad jis savyje derina ir vieną, ir kitą, atsiskleidžia jo tikrasis filosofinis charakteris. Jeigu filosofinio žinojimo dalykas yra realybė ir jeigu Parmenido skelbtas būties ir mąstymo tapatumas ne tik mitologema, ne tik filosofinis prietaras, o išraiška, nors ir neadekvati, tam tikros amžinos filosofinės tiesos, tai filosofijoje ne kas kita, o savęs pažinimas turi būti metodologinis išeities taškas, nes tik savęs pažinime tiesiogiai imanentiškai duota tam tikra realybė. Tačiau tai dar nereiškia, kad mano *aš,* mano vidinis subjektyvus pasaulis yra vienintelė pažinimui tiesiogiai prieinama realybė. Juk pati esmingiausia savęs pažinimo ypatybė išreiškiama būtent tuo, kad jis pats įveikia savo ribas, kad jis atskleidžia ne tik paties pažįstančio subjekto prigimtį, bet kažką daug daugiau — visą dvasinį subjekto pasaulį. Todėl ir šio pasaulio pažinimas toks pat betarpiškas, tikras ir būtiškas kaip subjektyvumo pažinimas subjekte.

Taigi savęs pažinimo gnoseologinio primato pripažinimas negali būti subjektyviojo idealizmo pateisinimas; mat būtent subjektyvusis idealizmas nesiskaito su pagrindiniu savęs pažinimo momentu — jam būdingu savęs įveikimu. Savęs pažinimas, kaip pažįstančiojo žvilgsnio nukreipimas vidun, kaip įsigilinimas į savo *aš,* reiškia ne ribą, o tik pažinimo *metodologinį išeities tašką.* Taip jį suprato Sokratas, taip jį suprato visas platonizmas (įskaitant ir neoplatonizmą). Tokią metodologinę reikšmę jis išlaiko ir platonizmui gimininingoje krikščionybės filosofijoje (Aleksandrijos mokykloje, kapadokiečių ir ypač Augustino raštuose).

Dabar apibendrinkime mūsų analizę. Ką gi ji duoda Sokrato mokymo supratimui ir teisingam jo filosofinės ir kultūrinės reikšmės įvertinimui? Visa sokratizmo problematika sutelkta vienoje problemoje — tikro gėrio pažinime (kuri platonizme, išplėtojusiame Sokrato mintį, sutampa su tikrąja būtimi dva-

siniame pasaulyje). O tikras gėris pažinimui atsiskleidžia tik iš paties atpažįstančio subjekto patirtų dvasinių išgyvenimų. Todėl tikro gėrio pažinime slypi ir sąlytis su gėriu, ir toks pažinimas galimas tik savęs pažinimo forma. Štai tokia bendra Sokrato mokymo apie žinojimo ir gėrio tapatumą prasmė. Iš čia aišku, kad Sokratui iš esmės tolimas toks santykių tarp žinojimo ir gyvenimo (būties) supratimas, kur žinojimas būtų gyvenimo priešprieša, kaip kitos prigimties dalykas ir kartu reikalautų, kad visa gyvenimo stichija paklustų šiam jai svetimam pradui. Priešingai, visa jo filosofinio mąstymo energija nukreipta į tai, kad žinojimas būtų kuo labiau suartintas ir sulietas su gyvenimu, kad jis taptų perdėm gyvenimiškas, būtiškas, kad jis būtų suprantamas kaip vidinis nuskaidrėjimas, kaip pačios dvasinės patirties ir tų kūrybinių gyvenimo jėgų, kurios sukuria, maitina ir plėtoja kultūrą, ištobulinimas. Jeigu kultūra ir įmanoma be šių dvasinių sokratizmo siekių, tai jokiu būdu ne graikiškoji krikščioniškoji, neatskiriamai susijusi su gyvuoju logu ir jo dvilype prigimtimi, jungiančia savo empirinio ribotumo sąmonę su savo būtiškojo pagrindo begalybės (absoliutumo) sąmone. Atmesti Sokratą ir jo mokymą — tai reikštų atmesti pagrindinį dinamiškąjį krikščioniškosios kultūros pradą, arba pripažinti, kad patys šios kultūros pagrindai yra kūrybinių dvasinio gyvenimo jėgų smukimo ir išsigimimo rezultatas.

XI

Tačiau jeigu ir sutiksime, kad mūsiškis Sokrato mokymo aiškinimas teisingas, tai visgi kils klausimas: ar tuo jau visiškai išspręsta Sokrato ir sokratizmo problema? Argi tuo pateisinamas intelektualizmas ir nuomonės tų mąstytojų, kurie pačioje sokratizmo prigimtyje mato neigiamų, t. y. gyvybiniams kultūros pradams pavojingų, tendencijų? Iš tikrųjų mūsų analizė išryškino būtent tuos Sokrato mokymo motyvus, kurie, vidujai nors ir susieti su jo intelektualizmu, patys savaime iš esmės nėra intelektualistinio pobūdžio. Tačiau, nors tos formulės, kuriomis išreikštas Sokrato filosofijos turinys, netiksliai ir neadek-

vačiai atspindi jos tikrą prasmę, šių formulių negalima laikyti tik atsitiktiniu išoriniu apvalkalu, visai neatspindinčiu Sokrato minčių esmės. Juk negalima neigti, kad *loginis* gėrio sąvokos apibrėžimas jam buvo paties gėrio pasiekimo priemonė. Kaipgi kitaip paaiškinti, kad Sokratas dorovinį žinojimą gretina su techniniu žinojimu, kuris yra praktinis bendrų teorinių tiesų pritaikymas, ir todėl reikalauja, kad tikrai dorovingas žmogus būtų savo dalyko *„žinovas"*, t. y. kad jis ne tik teisingai elgtųsi, bet ir *teoriškai* žinotų, jog elgiasi teisingai? Tiktai tokių įsitikinimų dirvoje ir galėjo atsirasti Sokratui toks būdingas racionalistinis optimizmas, jo nepalaužiamas tikėjimas logiško mąstymo, teorinio proto visagalybe.

Sokrato intelektualizmo esmė ne ta, kad jis tapatina gėrį ir žinojimą, — tuo mus įtikino jau atlikta analizė — o ta, kad jis tapatina dvi žinojimo rūšis — dorovinį ir loginį: pažinti gėrį, pasak jo, reiškia surasti loginę gėrio sąvoką. Tas tapatinimas nepaaiškinamas tik paprastu dviejų savokų neskyrimu, sąlygotu juos išreiškiančio termino „žinojimas" vienodumu; jo šaknys kur kas giliau. Loginis (teorinis) žinojimas neapsiriboja paprastu kokio nors objekto žinojimu; jis atsiranda tik tuomet, kai mes žinome, ką mes žinome, t. y. mūsų žinojimo sudėtį arba turinį. Vadinasi, loginis žinojimas iš esmės yra *refleksinis*. Betgi ir dorovinis žinojimas, kaip savęs pažinimas, irgi refleksinis. Taigi refleksiškumo momentas ir yra tas taškas, kur Sokrato mokyme susiduria dvi skirtingos ir iš dalies net priešingos plotmės — viena intelektualistinė ir kita, svarbesnė, kurią galima būtų apibūdinti kaip dorovinę-ontologinę. Tai kaipgi dorovinio savęs pažinimo refleksiškumas santykiauja su loginio pažinimo refleksiškumu?

XII

Šis klausimas liečia pačią savimonės ir savęs pažinimo esmę. Atrodytų, kad loginis refleksiškumas turi pirmenybę, t. y. kad būtent jis konstituoja, nustato savimonę. Iš tikrųjų savimonė atsiranda tarsi tik tuomet, kai aš susidvejindamas sau,

kaip pažįstančiam subjektui, priešstatau patį save, kaip pažįstamąjį objektą, ir save pažįstu būtent tokioje dalykinėje priešpriešoje. Kitaip tarus, atrodytų, kad savimonė (ir savęs pažinimas) galima tik ten, kur jau yra dalykinė nuostata ir pažįstamasis *aš* prilyginamas priešpriešoje esančiam objektui, t. y. kur aš jį įsisąmoninu kaip *skirtingą* nuo pažįstančiojo subjekto. Tačiau jeigu būtų taip, tai nebūtų jokios galimybės savęs pažinimą (*aš* pažinimą) atskirti nuo išorinio objekto (*ne aš* pažinimo). Iš tikrųjų, jeigu aš savąjį *aš* pažinčiau tik tuomet ir su sąlyga, kad jis yra mano priešprieša kaip kažkoks kitas objektas, kaip *ne aš*, tai aš nė galvoti negalėčiau, kad mano priešpriešа yra būtent mano *aš*, o ne koks nors kitas objektas, priklausąs *ne aš* sričiai. Savimonę (kaip ir bet kurią kitą sąmonę) sąlygoja ne tik subjekto ir objekto priešingybė, dualizmas, bet ir jų vienovė bei sutapimas. Maža to, subjekto ir objekto vienovė čia pirmesnė už jų priešingybę; tik kadangi šita priešingybė kyla iš jų vienovės, yra galima savimonė kaip savo paties *aš* sąmonė. Iš to aišku, kad savimonė glūdi kažkokioje ypatingoje *ikidalykinėje* arba *nedalykinėje* nuostatoje, kurioje *aš* tiesiogiai įsisąmonina save kaip save išgyvenantis subjektas. Tai savimonės pagrindas, be kurio ji išvis negalima. Bet, kita vertus, savimonė gali virsti savęs pažinimu, t. y. savo *aš* pažinimu tikra žodžio prasme, tik tuomet, kai įvyksta perėjimas nuo ikidalykinės nuostatos į dalykinę nuostatą, priešpriešinančią *aš* sau pačiam kaip objektą subjektui. Savo pirmykštėje ikidalykinėje būklėje savimonė nėra savarankiška, ji imanentiška pačiai subjekto būčiai tarsi jos spinduliavimas, arba, teisingiau, vidinė nuošvita. Savarankišku aktu ji tampa tik per *objektyvuojančią nuostatą*, kuri, tarsi atplėšdama ją nuo subjekto būties ir išvesdama už tiesioginio išgyvenimo ribų, kartu ir tarp mūsų *aš*, kaip pažįstančiojo subjekto, ir to paties *aš*, kaip pažįstamojo objekto, nustato tam tikrą „distanciją“ ir tokiu būdu jam sudaro galimybę stebėti save tarsi iš šalies. Bet objektyvuojanti nuostata kartu turi ir kitą reikšmę: ji mums pirmą kartą sudaro galimybę *įvaldyti* pažinimą, užfiksuoti jo turinį kaip pažintą objektą.

ir todėl pažinimo rezultatas natūraliai įgauna loginę ir kartu žodinę formą. Todėl refleksiškumas, būdingas loginiam ir juo pagrįstam moksliniam žinojimui, yra *antrinis* dalykas ir remiasi jau esama dalykine (objektyvuojančia) nuostata. Apibrėžtumas, kurį turi logiškai įformintas žinojimas, t. y. sprendiniais ir sąvokomis išreikštas žinojimas, visuomet yra apibrėžtumas objekto, esančio priešais pažįstantįjį subjektą kaip kažkas kita ir savarankiška. Todėl loginis mąstymas būtinai dalykinis; ne ta prasme, kad jis apskritai yra realaus turinio, o ta, kad tas turinys visada duotas dalykinei nuostatai. Ir tiktai dėl savo dalykiškumo loginė mintis išreiškiama žodžiais; mat žodis gali atstoti tik dalykinę duotybę ir todėl neišvengiamai sudalykina net tai, kas iš esmės nedalykiška.

Kitoks ir sudėtingesnis dorovinio pažinimo refleksiškumas. Gėrio pažinimas, kaip parodė Sokratas, yra savęs pažinimas, nes išplaukia vien tik iš mūsų vidinės dvasinės patirties; o šita patirtis kaip tik todėl yra pažini, kad ji tiesiogiai suvokiama kaip mūsų pačių, t. y. priklausanti pačiam pažįstančiajam *aš*, patirtis, nesanti jam dalykinė, o išgyvenama vidujai. Todėl iš šitos pusės, t. y. iš savo patirties pagrindo pusės, doroviniam pažinimui neabejotinai būdingas pirminis ikidalykinis refleksiškumas, nepriklausomas nuo objektyvuojančios nuostatos.

Tačiau šioje pirminėje refleksiškumo pakopoje dorovinis pažinimas sustoti negali. Tam, kad jis įgautų tą realų veiksmingumą, kurį jam teikia Sokratas, jis turi pakilti aukščiau už gyvenimą, tapti nuo jo nepriklausomu pradu, žodžiu, pasidaryti tuo lemiančiu centru, kuris, kaip jau matėme anksčiau, būdamas už paties gyvenimo ribų, sukuria apie save antrą idealų gyvenimo planą ir remdamasis tuo idealiu planu valdo ir realų dorovinės būties planą. Šio aukščiausio gyvenimo centro sukūrimas negali apsieiti be objektyvuojančių (sudalykinančių) veiksmų. Tik įgydamas dalykinį pobūdį, idealus gyvenimo planas, kaip savarankiškas ir vienodai veiklus pradas, gali tapti realaus plano priešprieša ir pasiekti ne tik nepriklausomybės, bet ir viešpatavimo. Gėrio normos ir priesakai, nors ir turį kilti iš

tiesioginės dorovinės patirties, būtent kaip normos ir priesakai pakyla virš gyvenimo, yra jo dalykinė priešprieša, ir tik dėl šios dalykinės priešpriešos turi imperatyvios jėgos ir būtinumo.

Taigi, kad dorovinis pažinimas (Sokrato savęs pažinimas) visiškai aktualintųsi, jis turi taip pat įgyti to antrinio refleksiškumo, kurį sąlygoja objektyvuojanti nuostata, t. y. to refleksiškumo, kuris būdingas loginiam žinojimui. Tas loginio žinojimo refleksiškumas sudaro tarsi antrą doroviniam pažinimui būdingo dvilaipsnio refleksiškumo pakopą. Šitas refleksijos dvilaipsniškumas dorovinio pažinimo struktūrai turi lemiamą reikšmę; jis paaiškina dvilypumą tų pagrindinių tendencijų, kurios lemia visą jo esmę: viena, *susavėjimo* tendenciją, — būtent savęs pažinimas pirmasis atveria dvasinį pasaulį kaip ypatingą savarankišką būties sritį, aktualizuoja jį asmenybės gyvenime ir kartu įsavina ją drauge su tuo, kas ji iš tikrųjų yra ir su kuo ji iš esmės susijusi; kita vertus — *susvetimėjimo* tendenciją; juk tik sudalykindami mumyse atpažintą gėrį, projektuodami jį į priešingą mums idealių normų ir priesakų pasaulį, t. y. *atskirdami* jį nuo savęs, nuo tiesioginio savo gyvenimo, mes suteikiame jam galimybę aktyviai veikti mūsų realią būtį ir neribotai viešpatauti visam valingam ir emociniam gyvenimui. Nuo šių dviejų tendencijų tarpusavio santykių, matyt, priklauso ir vidinė dorovinio pažinimo (savęs pažinimo) raida. Šių santykių paaiškinimui šiek tiek stabtelėsime prie antrosios tendencijos — susvetimėjimo tendencijos.

XIII

Ši tendencija kyla iš objektyvuojančios nuostatos, kuri, kaip jau įrodyta, ypač būdinga loginiam žinojimui (loginei refleksijai). Loginė refleksija žinojimą paverčia ypatingu dalyku; žinojimo sudalykinimas atliekamas jo loginio įforminimo ir žodinės (gramatinės) formos suteikimo būdu. Taip atsiranda ideali žinojimo sritis, skirtinga ir atskirta nuo realios būties srities. Tiesa, pagal savo reikšmę ir turinį žinojimo sritį visiškai sąlygoja realios būties sritis, t. y. tas realus dalykas, su kuriuo

žinojimas yra susijęs; todėl iš esmės žinojime neturi būti nieko kito, o tik tai, kas yra pačiame dalyke. Žinojimas, nors ir yra ypatingas dalykas, vis dėlto pirminio realaus objekto atžvilgiu yra antrinis, atspindžio dalykas. Tačiau kadangi žinojimas yra savarankiška fenomenali realybė, nesutampanti su realia būtimi, ypatinga dalykiškumo rūšis, kurios skiriamąsias ypatybes sąlygoja ją sukūrusi objektyvuojanti nuostata, jis egzistuoja ir vystosi pagal savo vidinius dėsnius ir principus, kurie galų gale, kad ir remiasi pačios būties (pirminio objekto) savybėmis, turi ir savo ypatingą struktūrą; tokie pirmiausia yra vadinamosios formaliosios logikos dėsniai ir principai (nustatantys loginės minties ir jos elementų, sąvokų, sprendinių ir t. t. sąrangą), tokie yra, be to, metodologiniai mokslinio žinojimo pradai ir pan.

Taigi tarp realios būties (pirminio objekto) ir sudalykinto (logiškai įforminto) žinojimo susidaro gana savotiški ir sudėtingi santykiai. Tam, kad žinojimas taptų žinojimu tikrąja šio žodžio prasme, kad pasiektų būtį, jis turi atitrūkti nuo būties, išeiti už ir iškilti virš savo objekto ir save objektyvuojančiu aktu įgyti nuosavą, nuo būties skirtingą dalykiškumą. Kitaip tarus, visiškas žinojimo *būtiškumas* gali būti įgytas tik jo *meoniškumo***** (nebūtiškumo) kaina.

Pagrindinis žinojimo teorijos uždavinys yra nustatyti, koks teisingame žinojime turi būti santykis tarp šių dviejų priešingų momentų, nes neteisingai suprastame meoniškume žinojimui slypi dideli pavojai. Tai liudija visa filosofijos ir mokslo istorija, ypač tie gilūs prietarai ir suklydimai, kurie viešpatavo ir iš dalies dar tebeviešpatauja žinojimo teorijoje. Jeigu nekreipsime dėmesio į skirtumą tarp pirminio objekto (būties) ir antrinio (objektyvuoto žinojimo) — o taip pasielgti labai lengva — ir žinojimo dalykiškumą, kurio forma mums duotas būties dalykiškumas, palaikysime šiuo pastaruoju, tai kartu žinojimo struktūra ir jai būdingi dėsningumai bei santykiai bus neišvengiamai primesti pačiai būčiai ir todėl pasirodys, kad iš tikrųjų *ordo et connexio rerum idem est atque ordo et conne-*

xio idearum. Racionalizmo esmė ir yra toks pačios būties sandaros ir dėsningumo pakeitimas į ją nukreipto (sudalykinto) žinojimo sandara ir dėsningumu.

Dar didesnius ir rimtesnius iškraipymus sukelia neteisingas meoninio prado aiškinimas dorovinio (ir apskritai sielos ir dvasinio pasaulio) pažinimo srityje. Objektyvuoto žinojimo struktūrą ir savybes perkeldami į tą dorovinę būtį, kuri yra jo turinys, mes jau ne pakeičiame vieną dalyką (pirminį) kitu (antriniu, atspindėtu), o nedalykinę (dvasios, sielos) būtį pakeičiame dalykiniu jos žinojimu. Tokiu sudalykintu pavidalu toji būtis neišvengiamai praranda savitumą ir prilyginama gamtamokslinio žinojimo objektams, t. y. objektams, kurių pažinimas pagrįstas objektyvuojančia nuostata. Štai čia ir slypi *petitio principii* visų grynai gamtamokslinių mėginimų aprašyti ir paaiškinti sielos ir dvasios reiškinius: jie išplaukia iš pažintinės nuostatos, kuri iš karto naikina būtent skiriamuosius, esminius šių reiškinių ypatumus ir užslepia visą jų prigimtyje glūdinčią problematiką. Šiame *petitio* — paskutinis gnoseologinis šaltinis visų tų skeptinių, natūralistinių, materialistinių ir iš dalies racionalistinių psichologijos, etikos, estetikos ir pan. konstrukcijų, kurios ligi šiol dar neišgyvendintos ir tebestabdo laisvą ir išankstinių įsitikinimų nesaistomą dvasinio pasaulio tyrinėjimą. Tačiau reikalą komplikuoja dar ir tai, kad tikėjimas absoliučia objektyvuojančios nuostatos reikšme — ne tik mokslo prietaras. Jis prasiskverbia taip pat ir į kasdienį praktiškąjį mąstymą; mat bet kokia refleksija, kuri tampa savarankišku žinojimo momentu ir tikrai įvaldo savo objektą, yra susijusi su objektyvuojančia nuostata. Tuo paaiškinamas retas visų išvardytų skeptinių, natūralistinių ir kitų prietarų gyvybingumas ir jėga: jie ne atsiranda mokslinėje sąmonėje, o neišvengiamai gimsta dar iš ikimokslinės refleksijos. Todėl jie nėra grynai teorinės išmonės, o turi tam tikro realaus veiksmingumo ir gali tiesiogiai veikti (ir tikrai veikia) dvasinio gyvenimo raidą, jo laipsniško atsiskleidimo ir įsisąmoninimo procesą. Štai kur prasideda tos dvasinį gyvenimą griaunančios tendencijos, kurios tūno Sokrato šaukime pažinti save. Aristofanas

iš dalies buvo teisus, laikęs Sokratą sofistikos atstovu. Sokratas iš tikrųjų buvo ne tik racionalistas, bet ir sofistas, ir ne todėl, kad žinojimą jis paskelbė dorumo pagrindu ir filosofinę refleksiją nukreipė į vidaus pasaulį, o todėl, kad jis nematė antrumo ir sąlygotumo tos sudalykinančios nuostatos, kuri sąlygoja refleksijos galimybę, ir tikėjo jos absoliučiu reikšmingumu. Ir kaip galėjai netikėti refleksijos visagalybe, jeigu ji įveikė dorovinės būties sukaustymą ir ribotumą ir atvėrė kelią vidinei laisvei bei autarkijai. Tiesa, meoninis žinojimo momentas nebuvo visiška paslaptis ir Sokratui. Sofistikoje jis matė griaunamųjų refleksijos tendencijų įsikūnijimą. Tačiau šias tendencijas jis priskyrė tik žodinėms, nepakankamai objektyvioms jų žinojimo ypatybėms, žinojimo principinio teorinio grynumo trūkumui, nesuvokdamas, kad jos slypi pačioje refleksijos prigimtyje, ją sudalykinančios nuostatos meoniškume. Todėl jis ir nenumatė, kad savęs pažinimo principas, kuris turi tarnauti susavėjimui, t. y. dvasios atsiskleidimui ir saviraidai, gali duoti visai priešingą rezultatą — dvasios susvetimėjimą, pakertantį jos kūrybines jėgas ir ardantį jos vidinį gyvenimą. Nesunku paaiškinti, kaip iš tokio neaiškaus sudalykinančio refleksijos pobūdžio suvokimo kyla visi neigiami Sokrato intelektualizmo momentai.

XIV

Sokratas nesidomi subjektyviu pasauliu, kaip tokiu, ir jo individualių apraiškų įvairovė nepatraukia jo dėmesio. Vidaus gyvenimo intymioji pusė jam svetima taip pat kaip ir visai antikos filosofijai. Subjektyvaus pasaulio tyrimas jam rūpi tik tiek, kiek jis atskleidžia jam tą empirinę aplinką, kurioje reiškiasi ir veikia gėris. Tai, ką įprasta vadinti jo „indukcijos metodu", yra tik mėginimai iš konkrečios medžiagos išryškinti esmines tipines gėrio pasireiškimo formas ir tokiu būdu pasiekti paties gėrio prigimtį, arba, tariant Platono terminu, vaizdą (idėją). Šiam tikslui tarnauja loginis gėrio sąvokos apibrėžimas. Kaip vertinanti sąvoka, ji yra teleologinio pobūdžio sąvoka, t. y. tas paskutinysis kriterijus ir ta aukščiausioji norma, kuriais nustatoma

tiek atskirų poelgių, tiek apskritai visos gyvenimo veiklos prasmė ir matuojama jų dorovinė vertė. Bet kadangi sudalykinanti loginė refleksija Sokratui yra vienintelė galima pažintinė nuostata, išreiškianti teisingo žinojimo prigimtį, tai skirtumas tarp savęs pažinimo priemonės ir tikslo išnyksta ir tiesioginis realus gėrio pasiekimas tapatinamas su jo loginiu apibrėžimu. Pažinti gėrį reiškia įgyti gėrį; bet įgyti jį galima tik jo sąvokos apibrėžimu. Tokia Sokrato intelektualizmo prasmė. Tiesa, loginis gėrio apibrėžimas gaunamas iš dorovinės patirties, ir patsai Sokratas, beje, niekada neduoda galutinio gėrio apibrėžimo, tarsi jausdamas, kad šis uždavinys begalinis ir neišsprendžiamas grynai loginiu-dalykiniu aspektu. Bet iš principo dorovinio gėrio ieškojimas kartu jau perkeliamas į šį loginį-dalykinį aspektą, ir dorovinis pažinimas įgyja teorinį, arba, tiksliau, techninį, pobūdį; loginė gėrio sąvoka jau nėra kažko kito, aukštesnio ir realesnio, išraiška, o pati tampa ta aukščiausiąja dorovine realybe, tuo absoliučiai bendru dėsniu, kuris valdo visus dorovinius poelgius, kaip jam pavaldžius atskirus atvejus. Dorumas tapatinamas ne tik su žinojimu, bet ir su *mokslu*, ir dorovinis veikimas virsta teisingu loginiu samprotavimu. Tiesa, tokios kraštutinės formos intelektualizmas ir pačiam Sokratui, ir jo mokiniams buvo tik teorija; nors dorumo ir žinojimo tapatybė visose posokratinėse mokyklose buvo tebelaikoma nepažeidžiama dogma, visgi tuose etiniuose mokymuose, kurie išlaikė gyvenimišką ir praktinę reikšmę, labai greitai kilo antiintelektualistinė reakcija, nukreipta ne tiek prieš dorumo pagrindimą žinojimu, kiek prieš grynai teorinį (loginį) šio žinojimo traktavimą. Tačiau ligi galo šio intelektualizmo neįveikė nė viena posokratinė mokykla, ir todėl jis tapo realia jėga, nustačiusia vėlesnio antikos periodo visos dvasinės kultūros formą ir stilių.

XV

Sokrato etinis intelektualizmas dorovinę problemą paverčia logine problema. Dorovės svorio centras iš realios būties plano persikelia į idealų loginio teorinio žinojimo planą. Šio idea-

laus plano reikšmė nesiriboja tuo, kad jame atveriamas, įtvirtinamas ir formuojamas gyvas realaus plano turinys; jis tampa ta aukščiausia instancija, kuri galutinai sprendžia visus dorovinius klausimus ir kartu valdo dorovinį gyvenimą. Tačiau toks realios būties pajungimas idealiajai pasireiškia ne tik tuo, kad reali būtis logiškai reglamentuojama, bet ir tuo, kad ji iki tam tikro laipsnio netenka savo realumo, tarsi atiduodama jį idealiajam planui. Bet šis pastarasis, kaip antrinis ir atspindėtas, negali tapti realiu tikrąja šio žodžio prasme; jo realumas tėra tik tariamas, atspindėtas, galįs tik pakeisti, bet ne pavaduoti tikrąją dorovinės būties realybę. Žodžiu, intelektualizmas iš dorovinio gyvenimo atima jo realią visumą, visiškai atmesdamas kai kurių jo reiškinių realumą. Tai ypač aiškiai matyti iš intelektualizmo požiūrio į dvi pagrindines etikos problemas — blogio problemą ir kančios problemą. Blogis, pasak Sokrato, yra klaida. Bet įsidėmėtina, kad blogį jis paprastai apibrėžia ne pozityviai, kaip klaidą, o tik negatyviai, kaip nežinojimą. Mat idealiame loginiame plane klaidos, kaip ypatingos realybės, nėra. Yra tik žinojimas arba žinojimo nebuvimas. Todėl blogis yra *tiktai* gėrio nebuvimas, nebūtis, tačiau ne ta ypatinga prasme, kuria jo nebūtiškumas nepašalina tam tikros fenomenalios realybės (platonizmo koncepcija), o absoliuti nebūtis arba niekas. Ir šiuo atveju intelektualizmas nėra tik abstrakti teorija; jis išreiškia ypatingą dorovinę proto nuostatą, kurioje blogio realumo suvokimas kad ir nevisiškai pašalintas, bet, šiaip ar taip, labai sumažintas. Neatsitiktinai blogio problema intelektualistinėje etikoje lieka šešėlyje, neturėdama jai savarankiškos reikšmės. Ir neatsitiktinai religinėje neopitagorininkų, neoplatonizmo ir ypač krikščionybės filosofijoje, helenizmo epochos pabaigoje atėjusioje pakeisti ligi tol viešpatavusių intelektualistinių mokymų, blogio problema iškeliama į pirmą vietą. Šios filosofijos pagrindas yra nauja dvasinė patirtis, vėl atbudęs blogio ir nuodėmės *realumo* suvokimas.

Analogiškai intelektualizmas mėgina išspręsti ir kančios problemą. Intelektualizmas kančią laiko arba tik iliuzine, tariama, kylančia iš klaidos; todėl ji išnyksta, kai tiktai teisingo žinojimo

šviesa išsklaido klaidos tamsą (epikūrizmas). Arba jeigu ji ir egzistuoja, tai visgi neliečia dorovinės asmenybės (išminčiaus) tikros esmės, jos vidinės laisvės ir apsiribojimo savimi (stoicizmas). Visos intelektualistinės etikos pastangos nukreiptos įrodyti, kad kančia yra kažkas išoriška, periferiška, neliečia autonominės asmenybės dorovinės būties, ir todėl išminčiui kančia realiai neegzistuoja. Kitaip tarus, objektyvuodamas kančią loginės refleksijos jėga, paversdamas ją į tarsi prieš mus esantį *išorinį* objektą, intelektualizmas ją *atitraukia* nuo dorovinio subjekto ir atima iš jos tą realią jėgą, kurią ji turi kaip tiesioginis išgyvenimas. Taigi ir čia problema sprendžiama taip, kad kančios *realumas* — tikros dorovinės būties plotmėje (o tai ir yra tikroji būtis) — paprasčiausiai neigiamas.

XVI

Su šiomis meoninėmis intelektualizmo tendencijomis iš dalies susijęs ir jam būdingas *optimizmas*. Tikėjimas teorinio proto visagalybe visoje dorovinės, socialinės ir politinės būties sferoje nebūtų toks patvarus ir stiprus, jeigu teorinis protas neturėtų nuostabios galios *susidoroti* su visais realiais faktais, kurie galėtų pakenkti šitam įsitikinimui; šita galia ir yra *loginė refleksija*. Objektyvavimo būdu perkeldama bet kurį realų reiškinį į loginį planą, ji tarsi iškastruoja jį, t. y. įveikia jo realų pasipriešinimą ir paverčia jį loginiam apdorojimui patogia medžiaga. Šiuo atžvilgiu intelektualizmas yra filosofinės minties judėjimas mažiausio pasipriešinimo keliu. Todėl dvasinio nuovargio, kultūros gyvybinės energijos išsekimo laikotarpiu jis turėjo atrodyti labiausiai tinkančiu filosofavimo stiliumi, patenkinančiu pačią opiausią reikmę — išsaugoti jėgas ir pašalinti visa tai, kas galėtų apsunkinti gyvenimą ir išplėsti dvasinės veiklos sferą.

Žinoma, toks Sokrato optimizmas trykšta dar ir iš kitų šaltinių, betgi ir jo mąstyme jau pasireiškia meoninės intelektualizmo tendencijos. Ir šiuo atžvilgiu Nietzsche neabejotinai teisus, apibūdindamas Sokratą kaip „teorinio žmogaus“ prototipą, kuriam svetima ir nesuprantama tragiškoji pažinimo pusė

ir kuriam fakto paaiškinimas jau yra ir jo pateisinimas. Neteisus jis tik tuo, kad žinojimo tragiškojo pobūdžio priežastį jis mato jos ribotume, kurį gali įveikti tik menas. Žinojimo ribotumas, — jeigu nesivadovausime, kaip tai darė Nietzsche, savavališkomis Schopenhauerio metafizikos arba Kanto fenomenalizmo prielaidomis, — visuomet yra tik empirinis faktas, kuris negali būti pagrįstas pačia žinojimo prigimtimi; todėl jis yra sąlygiškas, neapibrėžtas ir gali būti įveiktas tik pačiu žinojimu, o ne kokiu nors jam transcendentiniu pradu (menu). Kitu atveju būtų pažeista jo vidinė autonomija. Tragiškasis žinojimo momentas glūdi giliau, pačioje jo prigimtyje, t. y. jam būdingose meoninėse tendencijose, kurios kartu su žinojimo raida įgauna vis didesnės jėgos ir veiksmingumo. Mat žinojimo vystymuisi pirmiausia reikia jo loginės dinamikos sustiprinimo ir išplėtimo, t. y. visos pažinimo sferos visais jos matmenimis ir su visais jai būdingais vidaus santykiais, ir objektyvuojančios loginės refleksijos momentų pajungimo. Tik tokiu atveju pažįstamieji dalykai tampa objektu tikrąja šio žodžio prasme, kurį žinojimas visiškai įvaldo, ir tik įvaldęs objektą pats žinojimas pasiekia visiško vidinio savarankiškumo ir tampa autonominiu kultūros pradu. Visiškas objektyvavimas — riba ir idealas „dalykinio" žinojimo, t. y. gamtamokslinio žinojimo, nukreipto į „išorinį" objektą, kurio suvokimui reikia būtent objektyvuojančios pažinimo nuostatos. Tačiau tai dar nereiškia, kad absoliutus dalykiškumas yra pažinimo riba ir idealas apskritai. Visi tie reiškiniai ir tos realybės, kurie prieinami tik savęs pažinimui (kaip, pvz., visas sielos ir dvasios pasaulis, tačiau ne jis vienas), kaip matėme, objektyvavimo aktu atplėšiami, atskiriami nuo natūralaus jiems būties klodo ir perkeliami į jiems svetimą dalykinę plotmę. Todėl jų pažinimas sudalykinančios loginės refleksijos plotmėje negali būti adekvatus. Tačiau tai dar nereiškia, kad adekvatus šių reiškinių pažinimas iš viso neįmanomas. Tai, kad loginė refleksija neapima viso pažinimo ir sudaro tik vieną iš jo momentų, geriausiai įrodo ta aplinkybė, kad patsai pažinimas savo vidine raida prieina iki jos sąlygo-

tumo ir ribotumo supratimo ir randa būdus šioms kliūtims įveikti. Loginė refleksija, kaip matėme, — antrinis pažinimo momentas; savęs pažinime ji remiasi aukštesne ikidalykine pažinimo nuostata, kuriai esant pažįstamoji būtis tiesiogiai atsiveria savo natūraliu pavidalu. Teisingam savęs pažinimui sudalykinanti loginė refleksija neturi ir negali būti užbaigtis; ji — tik etapas, kurį savęs pažinimas turi nueiti savo raidoje, kad „įvaldytų“ objektą ir kartu jį įveiktų, kad pasiektų visiško adekvatumo. Kitaip tarus: savęs pažinimo sferoje loginė refleksija netenka savitiksliškumo; remdamasi nedalykine patirtimi, ji ir savo „intencija“ turi būti nukreipta į tiesioginį, taip pat nedalykinį priešais ją esančios realybės pažinimą. Štai šita nedalykinė loginės refleksijos intencija ir yra bet kokio žinojimo, vienu ar kitu būdu pagrįsto savęs pažinimu, lemiamas momentas. Toks yra visas tas žinojimas, kuris priklauso vadinamiesiems dvasios mokslams; toks galų gale ir filosofinis žinojimas, kur savęs pažinimas, kaip tiesioginis tikros realybės pažinimas, turi ypatingą metodologinę reikšmę — jis yra abstraktaus filosofinio protavimo išeities taškas (platonizmas, Augustinas, Descartes, Fichte ir kt.). Tik nedalykinė savęs pažinimo intencija gali įveikti loginės refleksijos meoniškumą ir sugrąžinti žinojimui tą realią visumą ir būtiškumą, kuris jai iš esmės priklauso. Apie priemones ir kelius, kuriais ji įvykdoma, mes čia nekalbėsime. Tai — savarankiška problema, kurios metodologinę reikšmę gerai suvokė tik šiuolaikinė filosofinė mintis. Betgi jau platonizmas ir jam giminiška krikščionybės filosofija kupini pasiryžimo ją išspręsti, vadovaujasi tais gilesniais neintelektualistiniais motyvais, kurie glūdi jau pačiame sokratizme.

XVII

Jeigu intelektualizmas savo kilme vidujai susijęs su imanentine paties žinojimo raida ir savarankiškumo įgijimu, tai jis yra, matyt, toks bendras reiškinys, kad negali būti laikomas kokios nors vienos istorinės epochos skiriamuoju ženklu arba simptomu, būdingu tam tikram kultūros amžiui, pavyzdžiui, jos smuki-

mui. Intelektualistiniai motyvai daugiau ar mažiau būdingi beveik visoms Europos kultūros epochoms — ir antikai, ir patristikos periodui, ir viduramžių scholastikai, ir Šviečiamajai epochai, ir vokiečių romantizmui. Ir kiekvieną kartą jo pobūdis kinta priklausomai nuo tų kitų, kur kas gilesnių kultūros srovių, su kuriomis jis susijungia ir prie kurių jam tenka prisitaikyti. Antikoje jis pirmiausia atsiranda etinės refleksijos dirvoje, o XVII ir XVIII amžiais jo kelrodė žvaigždė yra matematinė gamtotyra. Vienais atvejais jis yra priešiškas misticizmui (Šviečiamoji epocha), o kitais — jis ne tik puikiai su juo sugyvena, bet ir organiškai suauga, kaip, pavyzdžiui, platonizme, romantizmo filosofijoje ir pan. Jis vienodai gali pritapti ir prie pražystančios kultūros jaunatviško valiūkiškumo, ir prie senstančios kultūros vidinio nuovargio. Intelektualizmo įtakos jėga priklauso ne tiek nuo jo sąryšio su vienu ar kitu kultūros amžiumi ir ne nuo jo teorinių apraiškų grakštumo, kiek nuo galios ir gilumo tų meoninių tendencijų, iš kurių jis išauga. Jeigu jos tokios stiprios, kad užgožia ir paralyžiuoja intelektualinio gyvenimo tikrus būtiškus siekius, tai ne tik dvasinės būties samprata, bet ir betarpiška jos realumo sąmonė netenka savo skvarbumo ir aiškumo. Tad, pavyzdžiui, helenizmo epochos etinės sistemos gerokai sušvelnino Sokrato intelektualizmą, ir, nepaisant to, su mažomis išimtimis jos beveik visos iš esmės labiau intelektualistiškos negu Sokrato mokymas, nes jos neteko ryšio su tais gilesniais būtiškaisiais motyvais, kurie lėmė bendrą Sokrato filosofijos dvasią. Arba kitas pavyzdys: idealistinėje romantizmo filosofijoje intelektualistinė srovė ne mažiau stipri kaip XVIII amžiaus racionalizme; nepaisant to, šis intelektualizmas jai mažiau būdingas negu Šviečiamajai epochai; tai liudija tas gilus istorinės ir apskritai dvasinės tikrovės suvokimas, kurį pasiekė romantizmas ir kuris dar svetimas XVIII amžiui.

Tik tokiu požiūriu, kaip mums atrodo, ir gali būti įvertinta intelektualizmo reikšmė dvasinei kultūrai; ir ne tik intelektualizmo, bet ir žinojimo apskritai, kaip vieno svarbiausių dvasinio gyvenimo veiksnių. Ar žinojime pagrindinį vaidmenį atlieka meoninis ar būtiškas pradas? Šių dviejų pradų priešingybė, kaip

matėme, būdinga žinojimo prigimčiai. Bet jų priešingybė dar nėra principinis antagonizmas, dėl kurio būtų neįmanomas jų sambūvis ir sąveika. Juk meoninis pradas yra būtina žinojimo atsiskleidimo ir įsitvirtinimo sąlyga. Toks antagonizmas iškyla tik tuomet, kai meoninis momentas, atgaudamas nepriklausomybę, įgauna persvarą, atitraukia žinojimą nuo jo būtiškojo pagrindo ir pačiam pažįstančiajam protui suteikia meoninį pobūdį. Tiesa, žinojimo imanentinio vystymosi procese šio atotrūkio beveik neįmanoma išvengti. Tasai neišvengiamumas negali būti paaiškintas tik paties žinojimo prigimtimi; jį lemia visa dvasinė žmogaus esybė ir pirmiausia jo ribotumas, sukuriamumas ir nuodėmingumas. Taigi gnoseologinė problema tiesiogiai atsiremia į dorovinę-religinę ir metafizinę problemą. Todėl visi žinojimo siekimai apskritai turi būti nukreipti į tos vidinės nesantaikos pašalinimą, kad būtų demaskuotas meoninio proto ydingumas ir apsišaukėliškumas, o jo esmėje glūdintis meoninis momentas vėl būtų pajungtas amžinoms ir būtiškoms žinojimo tendencijoms. Tik tokiu būdu gali būti atstatyta tikroji žinojimo prigimtis. Tačiau šio aukščiausiojo tikslo pasiekimą lemia ne tik vidiniai paties žinojimo pertvarkymai; jo įgyvendinime turi dalyvauti visa dvasinė žmogaus esybė. Pagrindiniai ir galutiniai pažinimo aktai nėra tik pažinimas — jie yra tik kažkokių gilesnių ir platesnių būtinų procesų momentas.

XVIII

Maždaug tokia prasme žinojimą supranta orfiškoji-platoniškoji sielos metafizika. Siela, pasak platonizmo, — pirmiausia mąstantis, pažįstantis pradas, ir todėl sielos gyvenimas ir likimas atspindi savyje žmogiškojo pažinimo gyvenimą ir likimą. Siela dieviškos kilmės; ir ikižemiškoje savo egzistencijoje ji būna tikrosios būties (dieviškumo) pasaulyje ir tiesiogiai stebi dieviškąją prigimtį. Kontempliacija ir būtis čia visiškai sutampa. Neišvengiamas sielos nuopuolis prasideda tuo, kad ji, užmiršusi savo dieviškąjį pirminį šaltinį, nukrypsta į juslinę-materialinę sferą ir pasineria joje. Taip atsiranda dalykinio-materialaus jai

svetimo ir priešais ją esančio pasaulio, buvojimo ir nebūties pasaulio, pažinimas. Šį pažinimą siela įgyja ne tik atsiribojimo nuo dieviškojo pirminio prado kaina, bet ir savęs pačios bei savo dieviškos kilmės užmaršties kaina. Tačiau pačiame jusliniame pažinime glūdi ir išeities iš šios susvetimėjimo būklės galimybė. Juntamuosiuose dalykuose siela pamato netobulus, silpnus atspindžius tų tobulų pirmavaizdžių, kuriuos ji stebėjo dieviškojoje sferoje. Šis atsiminimas joje vėl pažadina siekimą sugrįžti į jos gimtąjį aukštumų pasaulį prie dieviškųjų pirmavaizdžių idėjų apmąstymo. Šį tikslą ji pasiekia juslinio pasaulio atsižadėjimu ir įsigilinimu į save, t. y. savęs pažinimu. Taip pat, kaip atitrūkimą nuo dieviškojo prado lydėjo nuodėmingas pasinėrimas į juslinę stichiją ir savęs užmiršimas, taip savęs pažinimas yra vidinio apsivalymo kelias, vedąs ne tik į Dievo pažinimą, bet ir į realų prisilytėjimą prie dieviškosios būties. Taigi ir platonizmui dalykiniame žinojime, kurį jis tapatina su jusliniu pažinimu, yra meoninis momentas: juslinis žinojimas yra savareikšmis, jis susijęs su visišku tikro realumo nežinojimu ir sielos pasinėrimu nebūties sferoje. Savęs pažinime šis meoninis momentas paklūsta pagrindinei būtiškajai žinojimo tendencijai: ir siela ne tik pažįsta tikrąją būtį, bet ir, pažindama ją, realiai su ja susilyti. Taip savo susvetimėjimu (žemajame prade — juntamajame pasaulyje) siela pakyla į visišką susavėjimą kitame, aukštajame prade (idėjų pasaulyje).

XIX

Remiantis mūsų atskleista vidine žinojimo dialektika, galima rasti paaiškinimą ir tų didelių nesutarimų, kurie būdingi krikščioniškosios minties atstovų filosofinio ir mokslinio žinojimo vertinimams. Aleksandrijos mokykla ir jos sekėjai, saugodami platonizmo tradicijas, iškelia būtiškąjį žinojimo pagrindą: teisingas žinojimas ne tik įžvelgia būtį, bet ir suartina su ja. Todėl tarp žinojimo ir tikėjimo negali būti jokio antagonizmo. Panašiai kaip tikėjimas neapsiriboja paprastu tikėjimo dalyko pripažinimu, o išreiškia tam tikrą realų santykį su juo, užval-

dantį visą dvasinę žmogaus esybę, taip ir tikras žinojimas nėra būties priešprieša, o jai imanentiškas, tiesioginis realios dvasinės patirties vaisius. Žinojimas patobulina ir išbaigia tikėjimą. Tai, kas tikėjime glūdi potencialiai, slaptai, — žinojime tai atsiveria, realizuojasi ir pakyla iki savivokos, taigi iki savaimingo dvasingumo. Šia prasme gnosis ir užsibaigia „sudievinimu" — teoze. Priešingai, bet koks žinojimas, tiesiogiai neparemtas dvasine patirtimi ir todėl neturintis „būtiškumo" (t. y. meoninis žinojimas), yra tik pagalbinės reikšmės ir pripažįstamas tik tokiu mastu, kokiu jis yra arba išankstinė tikrai realaus žinojimo (gnosio) pakopa, arba jo sistemingo atskleidimo ir pagrindimo priemonė.

Visai kitaip žinojimą vertina Tatianas, Tertulianas ir kiti apologetai, kurie stovi nuošaly nuo platonizmo filosofinių tradicijų. Nors jie aiškiai nesuvokia, bet visgi instinktyviai jaučia, kad filosofijos ir mokslo savarankiškumas įgyjamas žinojimo susvetimėjimo ir atotrūkio nuo gyvosios būties kaina ir todėl sąlygojamas žinojimo meoninio prado. Autonominis mokslas — kūdikis meoninio proto, kurio artumo gyvas tikėjimas negali pakęsti. Bet koks mėginimas sutaikyti tikėjimą su autonominių žinojimu neišvengiamai įtraukia tikėjimą į meoninio proto viešpatavimo sferą ir griauna jo būtiškąjį pagrindą. Perėjimas nuo tikėjimo prie žinojimo yra ne tikėjimo patobulinimas, ne pakilimas į aukštesnę dvasinės būties pakopą, o priešingai — visiškas jo sunaikinimas, judėjimas į nebūties tuštumą. Žinojimas leistinas tik tokiu mastu, kokiu jis besąlygiškai pripažįsta tikėjimo pirmenybę bei neliečiamumą ir atsisako nuo bet kokių autonominio įsitvirtinimo ir visa apimančio universalumo pretenzijų. Kad ir koks siauras ir vienašališkas būtų šis gryno, nuo proto nepriklausomo tikėjimo požiūris, kad ir kiek jis būtų menkesnis už aleksandriečių spekuliacijos filosofinį gilumą ir blaivumą, tačiau negalima paneigti, kad jie geriau suprato tragiškąją mokslinio žinojimo prigimtį ir suprato pavojų, slypintį meoniniuose žinojimo praduose, neatskiriamai susijusiuose su vidinės jo autonomijos įsitvirtinimu. Ir tai neabejotinas jų istorinis nuopelnas.

XX

Žinojimo tragedija Europos kultūroje ligi šiol dar nesibaigė; ji ir negali baigtis, kol ši kultūra dar ištikima pati sau, kol joje dar gyvi heleniškojo ir krikščioniškojo logo priesakai ir tradicijos. Todėl ir mūsų laikams kyla klausimas: kokią reikšmę žinojimas turi jų dvasiniam gyvenimui, kuo jis buvo ligi šiol ir kuo jis turi tapti dabartyje ir ateityje? Pagrindinę šio klausimo prasmę mums jau atskleidė atlikta analizė; ši prasmė liečia šiuolaikinio mąstymo pažintinės nuostatos pobūdį: ar jame vyrauja būtiškieji ar meoniniai pradai? Ir kokia linkme mąstymas turi nukreipti savo pastangas, kad būtų pašalinta ir paralyžiuota griaunanti meoninio proto veikla?

Vienu atžvilgiu šiuolaikinė Europos kultūra, atrodytų, pranoko visas ankstesnes epochas: ji tarsi galutinai ir negrįžtamai nugalėjo intelektualizmą visose kultūrinio gyvenimo srityse; ji jau taip netiki realia loginio proto jėga, kaip ja tikėjo antika ir viduramžiai, Šviečiamoji epocha ir idealistinė romantikos filosofija. Tačiau įsigilinus aiškėja, kad ši pergalė yra tik dalinė ir toli gražu ne galutinė: užtenka tik žvilgtelėti į mūsų dienomis vyraujančias socialinio ir politinio gyvenimo sroves, kad įsitikintume, jog racionalistinės pagundos (kad ir socialistinių ir komunistinių utopijų pavidalu) vis dar tebetrikdo šių laikų žmogų. Be to, intelektualizmas — ne vienintelė forma, kuria pasireiškia kultūros meoninės tendencijos; yra ir kitų formų, ne mažiau veiklių ir ne mažiau pavojingų savo padariniais. Toks, pavyzdžiui, yra šiuolaikinis *pozityvizmas.*

Pozityvizmas pagrindinį vaidmenį kultūroje priskiria pozityviam mokslui. Mokslą jis supranta pirmiausia kaip gamtamokslinį žinojimą, kuris iš esmės remiasi dalykine nuostata ir grindžiamas dalykine patirtimi. Visi kiti mokslai, kad jie taptų tiksliaisiais, t. y. mokslais tikrąja šio žodžio prasme, turi lygiuotis į gamtos mokslus ir, panašiai kaip ir jie, turi remtis dalykine patirtimi ir vadovautis tą patirtį atitinkančiais (gamtamoksliniais) tyrinėjimo metodais. Atrodytų, kad pozityvumo pozicija, palyginti su visais kitais požiūriais, yra daug pranašesnė. Jis remiasi tik faktais, gryna patirtimi, todėl jame turė-

tų būti ypač išvystytas realybės jausmas ir visai neturėtų būti meoninių tendencijų. Tačiau visos šios pozityvizmo teigiamybės geriausiu atveju apsiriboja „išorine“, gamtamoksline (dalykine) patirtimi. Jeigu įsigilinsime jo požiūriu į sielos dvasinę būtį, tai negalėsime nepripažinti, kad pozityvumas taip pat mažai paiso šios srities savitumo ir savo tyrinėjimo metodais taip pat prievartauja jos faktus, kaip, pavyzdžiui, racionalizmas. Laikydamasis grynai dalykinės nuostatos, pozityvizmas tiesiogiai nemato nieko daugiau, išskyrus gamtamokslinius faktus, o visi kiti (sielos ir dvasiniai) tikrovės reiškiniai į jo stebėjimo lauką patenka tik tiek, kiek juos galima paversti gamtamoksliniais faktais, t. y. sudalykinti. Tik dabar, kai pozityvizmas filosofijoje ir iš dalies dvasios moksluose pamažu netenka vyraujančios padėties, pradeda aiškėti, iki kokio laipsnio savo siauru ir vienpusiu supratimu jis niokoja, niveliuoja ir banalina dvasinį gyvenimą, užtverdamas jam kelią į gilesnius būties klodus. Bet pozityvizmas ne tik teorija, ir jo įveikimas filosofijoje dar nenulemia jo likimo. Kaip proto būklė, kuri labiausiai atitinka šiuolaikinės Europos žmonių gyvenimo būdą ir gyvenimo supratimą, jis vis labiau užvaldo plačiųjų masių protus ir todėl ypač pavojingas visai dvasinei kultūrai. Jam būdingos meoninės tendencijos tokios stiprios ir taip giliai įleido šaknis į šiuolaikinio europiečio sielą, jog kyla grėsmė, kad ji bus visiškai suluošinta ir galutinai neteks gebėjimo suvokti aukštesniųjų dvasingumo formų.

XXI

Tačiau šio pavojaus nepašalina ir kitos šiuolaikinės mąstysenos kryptys, kurios giliau įsiveržia į dvasinį gyvenimą ir tuo iš dalies įveikia pozityvizmo vienpusiškumą. Toks yra iš romantizmo dirvos išaugęs idealizmas. Didžiulis romantizmo nuopelnas yra ne tik tas, kad jis smarkiai išplėtė dvasinio supratimo ribas ir tuo padėjo pagrindus XIX amžiaus istorizmui, pradėjusiam naują kultūros mokslų erą; jo nuopelnas ir tas, kad jis šį supratimą giliau įtvirtino pačiame realiame gyvenime. Tik-

ras supratimas niekuomet neapsiriboja grynai intelektualiu aktu. Jis turi kur kas gilesnį psichologinį pagrindą ir sąlygojamas šiokio tokio gyvenimiško ir emocinio sąlyčio su suprantamąja tikrove, kuri jam suteikia įsijautimo pobūdį. Įsijautimui-supratimui prieinamas ne tik kitų individualus gyvenimas, bet ir apskritai visos sielos ir dvasinės būties (kultūros dvasios, epochos stiliaus, dvasinės srovės, dvasinio gyvenimo „planų" ir pan.) formos ir apraiškos. Įsijautimas visam supratimu pagrįstam intelektualiniam gyvenimui suteikia tikros realybės panašumo. Romantizme šis sugebėjimas intelektualiai gyventi kitame ir kitu pasiekia aukščiausią išsivystymo ir subtilumo laipsnį: jo lobynu naudojasi ir mūsų dienų kultūra, ypač šiuolaikinis idealizmas. Tačiau šiame dvasinio gyvenimo praturtėjime, kurį atnešė romantizmas, slypi kitas didelis pavojus. Kad ir kaip vidinei dvasios raidai būtų svarbus šis suprantantysis bendras įsijautimas, kad ir koks jis pasidarytų subtilus ir rafinuotas, vis dėlto tai ne tikras, pilnavertis realus gyvenimas, o tik jo panašybė, tik pusinis realumas, beveik niekuomet neišeinąs už intelektualinio, idealaus, atspindėto būties plano, kuris niekuomet negalės pakeisti paties gyvenimo, nes šis planas atplėštas nuo jį objektyvuojančio refleksijos akto. Tokia objektyvuojančia refleksija iš esmės pagrįstas ir *įsijautimas*[2]. Nepaisant to, pusiau realus išgyvenimų, kylančių iš įsijautimo, pobūdis taip suartina juos su pirminiais, neatspindėtais išgyvenimais, kad jie lengvai gali užimti pastarųjų vietą ir įsivyrauti dvasiniame gyvenime. Tokio pakeitimo pagundos labai didelės. Intelektualinis įsijautimas iki begalybės išplečia ir praturtina individo dvasinę būtį: susiedamas jį su viso kito pasaulio gyvenimu, jis vis dėlto nepaliečia paties jo asmenybės branduolio, nekelia jam tokių reikalavimų ir neužkrauna jam tokios atsakomybės, kaip savitas, tikrai realus dvasinis gyvenimas. Kitaip tarus, laikyda-

[2] Mes kalbame apie *intelektualinį* įsijautimą, t. y. apie įsijautimą, kuriame vyrauja intencionalaus supratimo momentas, priešingai nuo *realaus* įsijautimo, t. y. adekvataus svetimų jausmų, nuotaikų, minčių ir pan. išgyvenimo. Pastarasis — pirmojo realizavimo riba.

mas jį išretintoje atspindėtos būties atmosferoje, jis leidžia jam vystytis mažiausio pasipriešinimo kryptimi. Nėra ką ir kalbėti apie tai, kokios stiprios meoninės tendencijos gyvenime, sukurtame tokiu pakeitimu, tokiu kitų dvasingumo parazitavimu. Nepaisant viso tariamo jo turtingumo, vidujai jis tuščias, nes neįaugęs į tą tikrą patirtį, kurios reikia sokratiškajam savęs pažinimui ir kuri viena tik ir tegali laiduoti tikrą dvasinę kūrybą ir realią dvasinio gyvenimo įtampą.

Intelektualinis įsijautimas dar niekuomet neturėjo tokio esminio vaidmens žmonijos dvasinėje būtyje kaip šiuolaikinėje Europos kultūroje. Visa šiuolaikinio švietimo sistema apskritai pagrįsta istorijos žinojimu, t. y. remiasi supratimu, kuris pagrįstas įsijautimu. Bet būtent todėl dvasinio gyvenimo išsigimimo pavojus joje ypač didelis. Ir šis pavojus netgi didėja, kai patys švietimo metodai tobulėja ir tampa rafinuotesni, nes kartu didėja ir veiksmingumo jėga tų pusiau realių atspindėtų jausmų, nuotaikų, minčių ir pan., kuriuos gimdo įsijautimas. Tiesa, kita vertus, šis pavojus tarsi pašalinamas tuo, kad švietimo teorija ir praktika tarytum vis labiau persiima Sokrato meutikos dvasia, kad mokymo procese grynai išorišką, mechaninį perėmimą stengiamasi pakeisti vidine mokinio saviveikla. Švietimas turi tapti savišvieta, jis turi išplaukti iš kiekvieno individo asmeniškos realios patirties. Sokrato metodo teisingumas iš principo nekelia abejonių. Tai vienintelis kelias, laiduojąs organišką dvasinės kultūros plėtrą. Tačiau nereikia turėti iliuzijų, kad šio metodo taikymas beribis. Iš esmės jis įmanomas beveik be išimties tik intelektualinėje srityje; mat švietimas apima ir kitas dvasinio gyvenimo sritis, tikra individuali patirtis neišvengiamai pakeičiama gyvu supratimu. Negana to, niekuo neapribotas saviveiklos metodo taikymas gali duoti netgi priešingų rezultatų ir sustiprinti meonines tendencijas intelektualiniame mokinių gyvenime. Iš tikrųjų paspartintas intelekto vystymasis šiltnamio sąlygomis, t. y. sąlygomis, kuriomis jis nesutinka tikro, realaus pasipriešinimo savo veikloje, įteigia jam netikrą savo kompetencijos vaizdą, formalią

kryptį ir pažadina jame polinkį rasti pasitenkinimą savo veikloje, neatsižvelgiant į tuos dalykus, į kuriuos ta veikla yra nukreipta (jaunuoliškas racionalizmas). Tai, žinoma, dar nereiškia, kad visas šiuolaikinis humanitarinis ir istorinis švietimas, pagrįstas supratimu ir įsijautimu, turi tiktai negatyvią reikšmę. Būtų neprotinga ginčyti didžiulę auklėjamąją įsijautimo į svetimą dvasingumą reikšmę. Mūsų laikais jis yra būtina sąlyga palaikyti kultūrinių tradicijų nenutrūkstamumą ir atskleisti tas kūrybines jėgas ir galimybes, kurios glūdi dvasinio gyvenimo praeityje. Tačiau nereikia užmiršti: įsijautimas gali praturtinti, išplėsti, papildyti iš asmenybės dvasios gelmių kylantį gyvenimą, tačiau niekuomet negali jo pakeisti; kitu atveju dvasinė asmenybė netenka savo būtiškojo pagrindo. Taigi žinojimui būdinga būtiškųjų ir meoninių tendencijų priešingybė paliečia taip pat visą švietimo sistemą ir čia kelia tuos pačius sunkumus, prieštaravimus ir pavojus, su kuriais tenka kovoti pačiam žinojimui. Todėl šios priešingybės požiūriu turi būti svarstoma ir sprendžiama pati pagrindinė auklėjimo problema — autonomijos (apsisprendimo) ir autoriteto tarpusavio santykio problema.

XXII

Tačiau ne tik auklėjimo ir švietimo problematiką, bet ir visos dvasinės kultūros problematiką apibrėžia ši fundamentali priešingybė; ji apibrėžia taip pat ir filosofijos problematiką. Tiesos problema — ne tik teorinė problema. Tiesos siekimas yra tikros būties, autentiškos realybės siekimas, ir ne tik realybės pažinimo, bet ir sąlyčio su ja siekimas. Dvasinės kultūros vidinė jėga ir gyvastingumas pirmiausia pasireiškia tikrosios būties ieškojimo įtampa, jai būdingu realybės jausmu ir (instinktyvesniu ar sąmoningesniu) mokėjimu atskirti tikra nuo netikra, kas realu ir kas meoniška. Šiuolaikinė Europos kultūra atsidūrė kryžkelėje. Praeito dešimtmečio katastrofiški įvykiai pasibaisėtinai ryškiai parodė, ligi kokio laipsnio ji neteko to realybės jausmo, kaip giliai pasinėrė į iliuzinės, nerealios būties sferą ir

kokią jėgą joje įgijo neigiami, meoniniai pradai. Ar pasiseks jai įveikti šią krizę? Viena neabejotinai aišku: realybės jausmas, kaip rodo pastarųjų metų dvasinės ir religinės tėkmės, ir suvokimas, kad visa kultūra, glūdinti tam tikroje gilesnėje, už jos esančioje realybėje, vėl atgimsta ir stiprėja. Tuo pasireiškia giliausių būtiškųjų sokratiškojo savęs pažinimo motyvų atgimimas.

PLATONO ETIKA IR BLOGIO PROBLEMA

Ne vien istoriniu, bet ir dalykiniu-sisteminiu požiūriu Platono filosofijai lemiamos reikšmės turėjo tai, kad visos jos keliamos problemos buvo paženklintos krizės, kuri V ir IV a. p. m. e. sandūroje davė pradžią naujam graikų dvasinio gyvenimo periodui. Dėl sofistų šviečiamosios kritikos buvo suabejota visais dvasinės kultūros lobiais. Eiti toliau senaisiais keliais buvo nebeįmanoma, o bet kuris bandymas sutaikyti sena ir nauja — beviltiškas. Krizės sąlygomis buvo būtinas radikalus sprendimas. Svarbu buvo pažinimui ir dorovei sukurti naują pagrindą, kuris jiems garantuotų besąlygišką, nepriklausomą nuo laiko vertę. Šią užduotį ir turėjo atlikti Platono *idėja*. Tai nulėmė platonizmo savitumą — tai, kad jame, nors ir kaip universaliai ir visapusiškai jis apmestas, iš esmės egzistuoja tik viena problema, apie kurią koncentruojasi visa filosofija: *idėjos problema*. O šios problemos dėmesio centre yra *dorovinė* idėjos reikšmė. *Gėrio idėja* sudaro visos sistemos esmę. Todėl jos sisteminė vertė turi sąlygoti visos idėjų teorijos vertę bei reikšmę; ja išimtinai remiasi idealizmas.

I

Gėrio idėja yra visos būties ir tapsmo pirmoji priežastis ir kartu galutinis tikslas. Tai du pagrindiniai momentai, sąlygojantys jos loginę struktūrą. Tapsmo pasauliui ji yra *transcendentinė*, nes ji yra nekintamas, besąlygiškas gėris. Tačiau ši transcendencija negali pasilikti besiremianti pačia savimi, o turi rasti sau lygiavertėje *imanencijoje* atitinkamą papildymą. Jeigu gė-

rio idėjos paskirtis — būti aukščiausia gyvenimo vertybe ir visos dorovinės kultūros paskutiniąja instancija, tai ji negali daryti žalos kūrybinėms gyvenimo jėgoms, priešingai, ji privalo pati tapti *gyvenimo jėga* (κατ ἐξοχήγ), sugebėti iš pačios savęs kurti, pačioje savyje išlaikyti ir vystyti visą teigiamą jėgų turinį. Kitaip ji liktų tuščias skambesys arba daugių daugiausia galėtų tapti gyvenimui ir kultūrai priešiško religingumo šūkiu.

Taigi tokia yra *imanencijos ir transcendencijos priešingumo* įtampa, kuri charakterizuoja dorovinės idėjos santykį su realia tikrove. Iškėlus kritinį klausimą, kiek Platono gėrio idėja atitinka pagrindinį metodinį reikalavimą, atsiveria du keliai jam išspręsti: pirmasis, tiesioginis — tai jos turinio apibrėžimų, kuriuose atsiskleidžia αὐτὸ ἀγαθόν (absoliutus gėris)*, analizė, tuo tarpu kitas, netiesioginis — dorovinės problemos atvirkštinis nagrinėjimas, kai išeities tašku imamas neigiamas gėrio polius — *blogio sąvoka*. Antrasis kelias toks pat geras tikslui pasiekti kaip ir pirmasis. Juk gėrio pažinimas visada yra taip pat ir blogio pažinimas, ir vienos sąvokos negalima visiškai atskirti nuo kitos.

Be to, dar prisideda ypatinga aplinkybė, dėl kurios blogio problema filosofinei etikai būtina kaip *kritinė kontrolės instancija*. Kad ir kokia pagrindine tendencija savo sisteminėje struktūroje etika besiremtų, ji visada orientuojasi į gėrio sąvoką ir apie ją grupuoja savo problemas. O blogiui yra būdingi tipiški etikos *baigiamosios problemos* požymiai; jis apima visus tuos klausimus, kurie liečia išvirkštinę, neigiamą gėrio pusę ir šiuo atžvilgiu yra tik netiesiogiai su juo susiję. Tuo remiasi ypatingas metodinis vaidmuo, kuris tenka blogio sąvokai — ji duoda kuo tvirčiausią atramos tašką patvirtinimui, kurį privalo pateikti kiekviena filosofiškai pagrįsta etika: būtent kad sisteminėje koncepcijoje sprendimas ir problema atitinka vienas kitą ir kad ypač gėrio sąvoka iš tikrųjų atitinka pagrindinį dorovinio pažinimo reikalavimą — abipusę imanencijos ir transcendencijos skvarbą. Bet kuris nukrypimas, apmetant metodišką struktūrą ir ją realizuojant, bet kuri spraga apibrėžiant gėrį sąlygoja tai, kad blogio sąvokos sferoje, kadangi jis yra baigiamoji etinės

sistemos grandis, susidaro neišspręstų ir esamomis sąlygomis neišsprendžiamų problemų likutis. Vien šio *kritinio momento* blogio sąvokoje turėtų pakakti, kad jam būtų besąlygiškai garantuotas dėmesys sisteminėje etikoje.

Kai yra kalbama, kaip kad šiuo atveju, apie graikų ir ypač Platono etiką, tai lygiagretus gėrio ir blogio problemų nagrinėjimas dar giliau dalykiškai pagrįstas. *Priešingumo principas* užvaldo ne tik antikos logiką ir natūrfilosofiją, bet tampa ir jos etinio mąstymo konstruktyviu momentu. Jau Pitagoro priešybių lentelėje tarp dešimties čia sugrupuotų priešybių porų randame taip pat *gėrio ir blogio* antitezę. Čia priešybių sąvoka vartojama bendriausia ir neapibrėžčiausia prasme. *Mitologiniai vaizdiniai apie realias priešybes,* apie priešiškas gamtos jėgas, kurios kovoja dėl viešpatavimo kosmose, čia dar daro įtaką. Kita vertus, matematinėse priešybėse jau aiškiai pasireiškia *sąvokinis grynai loginis koreliacijos* momentas. Pagaliau kaip trečiasis leitmotyvas prisijungia gėrio ir blogio *antitezė*. Šis teorinių ir etinių priešybių lyginimas yra daugiau negu vien išoriškas sugretinimas, jis apima pradmenis visų svarbiausių problemų sąlyčių, kurie suteikia istorinio individualumo antikinei filosofijai, ypač *Platono etikai.* Šalia Sokrato ir eléjiečių, kaip tik pitagoriečiams Platonas turi būti dėkingas už lemiamas filosofines paskatas. Su dideliu užmoju Platonas tęsia šios mokyklos tradicijas. Viena, jis griežtai logiškai išvysto mokslą apie priešybes. Antra, pitagoriečių religinei etikai giminingą orfiką jis paverčia savo idealistinės sistemos struktūros elementu.

Sokrato koncepcija buvo tvirtas išeities taškas, į kurį tolydžio orientavosi platonizmas visose savo raidos fazėse, o jos minčių sferos metodinis panaudojimas ir sisteminis vystymas reikalavo išeiti už jos pradinių problemų kėlimo ribų ir grįžti prie ikisokratinių principų. Visa tai pirmiausia išryškėja idėjų teorijoje. Ji siejasi su orfikų ir pitagoriečių pažiūromis ir niekada negalės, nors vėliau ir atitolsta nuo savo išeities taško, paneigti savo ryšių su jomis. Priešybė tarp būties ir tapsmo, tarp idėjos ir juslumo lieka Platono sistemai visada lemiama. Tačiau ši priešybė šalia grynai loginės funkcijos, kurią Platonas jai su-

teikia, išsaugo taip pat nesusiaurintą pirminę etinę-metafizinę reikšmę. Tai, kas *dvasiška — nejusliška, idėjų sritis yra kartu tikrasis gėris, tai, kas jusliška — materialu — blogis.* Žmogaus mikrokosmose šią priešybę išreiškia *kūno ir sielos* antagonizmas. Kūnas yra visų blogybių, netobulumo ir blogų troškimų šaltinis. O siela savo pobūdžiu gimininga idėjai ir dalyvauja jos dieviškume ir nemirtingume. Iš prigimties ji yra tobula ir tyra, ir tik sąlytis su kūniškuoju pasauliu gali ją doroviškai sutepti ir pražudyti[1].

Dorovinę užduotį, kuri žmogui iškyla iš šios dualistinės pasaulėžiūros, Platonas pavaizduoja „Faidone". Jos svarbiausias momentas — visiškas jusliškumo atsižadėjimas, sielos išlaisvinimas iš kūniškojo kalėjimo. Gyvenimas — mirtis, nuolatinis ruošimasis didžiajai akimirkai, kai siela galutinai atsiskirs nuo savo kūniškojo apvalkalo ir grįš prie savo dieviškos kilmės. Taip skamba koncepcija, kurią Platonas įdeda į mirštančio Sokrato lūpas. Ši gyvenimui priešiška išganymo teorija, kuri vardan aukštesniojo, anapusinio pasaulio neigia visą žemiškąją egzistenciją, buvo, žinoma, visiškai svetima istoriniam Sokratui. Iš jo minčių sferos kilęs tik vienas, tiesa, pagrindinis motyvas — tai, kad *protas* — grynasis mąstymas atstovauja žmoguje gėrio principui, vadinasi, pažinimas turi būti laikomas vienintele intelektą išaukštinančia dorybe. O *blogio samprata* yra visiškai nesokratiška. Jis ne paprastas gėrio trūkumas, proto netobulumas, nežinojimas, bet reiškiasi kaip visiškai *pozityvi jėga,* kuri stoja prieš gėrį kaip *savarankiška ir visiškai skirtinga būtis.*

Ši blogio koncepcija, paveikta orfikų, yra kuo glaudžiausiai susijusi su religinėmis Platono pažiūromis ir išsilaiko per visus jo kūrybos poslinkius. Netgi jo vėlesniuose darbuose, kur etinės problemos sprendimas jau iš esmės pasikeitęs, ji prasiveržia vis iš naujo. Ryškiausią metafizinį užmojį ji pasiekia tik *„Politiko"*[2] ir *„Timėjo"* kosmologinėse spekuliacijose. θάτερον,

[1] *Gėris* vaizduojamas kaip sielos οἰκεῖον (būdinga savybė), *blogis* — kaip ἀλλότριον (svetimybė) (Lys. 221e, 222a—c; Symp. 205e ir kt.).

[2] Polit. 273d. Palygink taip pat: Theait. 176a; be to: Arist. Metaph. 1091b 35 ff.

erdvinis-materialus principas (ἐκμαγεῖον), į kurį demiurgas įspaudžia idėjų tipus, čia įvedamas kaip pagrindas paaiškinti visam tam, kas jusliškąjį pasaulį skiria nuo idėjų viešpatijos, visų pirma jo *laikinumui ir netobulumui* atskleisti[3]. Taip *materija* tampa *blogio skleidėja*. Tai perima Aristotelis; čionai slypi ir vienas iš neoplatonizmo išeities taškų. Ir visur, kur tik vėliau filosofijoje pasireiškia Platono įtaka, etinį mąstymą apibūdinančia savybe tampa blogio ir materijos sąvokų sujungimas.

II

Platono idealizmo vystymesi orfinei dviejų pasaulių teorijai priklauso lemiama reikšmė. Ji tarsi sudaro išorinius gigantiškos idėjų teorijos statinio pastolius. Principinis to, kas iš tikrųjų egzistuoja (idėjos, kaip dėsningo principo), atskyrimas nuo reiškinių pasaulio, sokratiškosios sąvokos pavertimas idėja, yra sisteminis įnašas į loginę problemos sferą.

Etikoje ji padeda pereiti nuo sokratiškojo dorybės vieningumo iki gėrio idėjos, kuri kaip absoliuti dorovinė vertybė yra laisva nuo žemiškų gėrybių ir žmogiškosios laimės reliatyvumo. Ši pažanga reiškia kartu *paties dualizmo įveikimą*. Tai metodinis pasiekimas, išplaukęs iš Sokrato *motyvų vienybės*, kuri gėrio idėjoje pasiekė savo sisteminį išbaigtumą.

Gėrio idėja yra amžina dorovės παράδειγμα (paradigma), kuri, naudojantis Kanto terminologija, iškyla prieš žmogų kaip besąlygiškas privalėjimas. Tačiau šio privalėjimo būtina sąlyga yra *apsisprendimas ir atsakomybė* prieš patį save. Jei siela turi būti atsakinga už savo norus ir veiksmus, tai ji pati turi būti gėrio šaltinis, ji turi pati savyje sugebėti sukurti dorybę. Tačiau atsakomybė visuomet yra atsakomybė už abu: už gėrį ir už blogį, kitaip dorovinis apsisprendimas būtų iliuzinis. Gėris negalėtų likti vidiniu sielos turtu, jeigu blogis tarsi μίασμα (purvas) galėtų ją tik išoriškai sutepti.

---

[3] ὑποδοχὴ γενέσεως, τιθήνη (gimimo maitintoja, perėmėja). Tim. 49a.

Pats Platonas aiškiai ir įtikinamai išdėstė iš to išplaukiančius blogio sampratos padarinius. Blogis negali būti traktuojamas pagal kokį nors kitą principą negu gėris. Jis kaip ir gėris gali tik pačioje sieloje atsirasti[4]. Didžiausia šios minties reikšmė ta, kad ji iš principo atmeta tą glaudų ryšį, kurį pripažino orfikų dualizmas tarp blogio ir jusliško-kūniško sąvokų. Gėrio idėjoje dorovinė problema tapo savarankiška ir nepriklausoma; metafizinis priešingumas tarp dvasios ir materijos jau nebegali jos suvaldyti. Ji turi susikurti savo sąvokų sferą, kurioje galėtų laisvai pagal savo dėsningumus atsiskleisti.

Šis naujas problemos aspektas aiškiai pasireiškia taip pat ir blogio sąvokoje. *Jusliškoji būtis* jam jau neteikia atramos taško; traktuojant ją skyrium, ji nėra nei gera, nei bloga, ji *visiškai neapibrėžta etiškumo atžvilgiu.* Dorovinį predikatą ji gali įgyti tik *santykyje su gėrio idėja.* Šį santykį perteikia *tikslo* sąvoka[5]. Gėrio idėja yra absoliutus tikslas, kurio siekia visas tapsmo pasaulis ir kuris padeda įgyti dorovinės egzistencijos pagrindą. Todėl *gera* yra visa, kas atitinka šį tikslą, kas tarnauja jam vienokiu ar kitokiu būdu kaip priemonė. O *bloga* yra tai, kas trukdo jį įgyvendinti.

Šiais formaliais apibrėžimais, kuriuos Platonas vysto jau „Gorgijyje", blogio sąvoka visiškai kitaip interpretuojama. *Sokrato etinis monizmas,* metodiškai išbaigtas ir pagilintas, čia stoja prieš orfikų *dualizmą. Dorovinės idėjos* reikalauja nuolatinio visos būties ir tapsmo pajungimo absoliučiam galutiniam tikslui. Jų *besąlygiškumas* iš principo atmeta *pozityvią blogio realybę.* Negalima jokia savarankiška blogio teleologija, kokia yra gėrio teleologija; priešingai, blogis visuomet yra tik *dorovinių norų ir veiksmų neigimas, atmetimas.* Pagal Sokrato—Platono formuluotę *geisti blogio yra įmanoma tik tada, kai jis atrodo kaip gėris*[6]. Tuo turbūt pasakoma, kad blogis pats savaime negali būti

---

[4] Leg. 896d. Nuo šios minties metafizinio pritaikymo pasaulio sielai čia mes galime atsiriboti.

[5] Gorg. 467c—468b ir kt.

[6] Men. v; 77c—e.

pastovus, kad jam būtų užkirsta bet kokia egzistencijos galimybė, jei jis negalėtų kaip nors santykiauti su gėriu: trumpai tariant, kaip to, kas pozityvu, paneigimas sudaro neigimo pagrindą, taip ir gėris yra blogio sąlyga.

Tačiau tai, kad blogis dėl šio neigiamo apibrėžimo netenka savarankiškumo, pakankamai atsveria *jo veikimo sferos praplėtimas.* Jis jau nebesusiejamas tik su tuo, kas kūniška — materialu, o išplinta *visose* gyvenimo srityse; *jis gali egzistuoti visur, kur galimas ir gėrio egzistavimas. Netgi grynai dvasiška sritis — pažinimas protu* — tampa jam dabar prieinama. Tiesą pasakius, Platonui nebuvo lengva padaryti šią nuolaidą. Juk jis iki pat galo mėgino tvirtai laikytis Sokrato teiginio, kad dorybė ir žinios yra identiškos. Tačiau jo sistemos vidinė logika kuo toliau, tuo labiau vertė jį sulaužyti savo pirmtako tradicijas. Lemiamą posūkį šia linkme parodo „Valstybėje“ išdėstyta sielos koncepcija. Tiesa, ji taip pat nukelia blogį į žemesniąsias juslines žmogaus sielos jėgas; vis dėlto ji jau pripažįsta, kad ir juslinė sielos dalis gali dalyvauti gėryje ir kad, kita vertus, aukštesnioji sielos dalis taip pat gali išsižadėti savo tikrosios prigimties ir doroviškai nusmukti. „Sofisto“ etiniai apmąstymai vyksta ta pačia kryptimi. O „Įstatymuose“ pagaliau atvirai išreiškiama mintis, kad dorovė *priklauso* ne vien nuo teisingo pažinimo, bet pirmiausia nuo *nusistatymų krypties, t. y. nuo siekimų bei norų ir gėrio, kaip galutinio tikslo, atitikimo*[7].

Ryškiausiai šis pagrindinių etinių pažiūrų posūkis atsispindi vėlesnėse *Platono dorovės mokslo fazėse.* Dorybę ir nedorybę siejantis priešybių santykis jau nebetapatus tam, kuris sieja dvasią ir kūną, protą ir jusles. Jos taip pat jau traktuojamos ne kaip visiška sokratiškoji žinojimo ir nežinojimo antitezė, bet skirstomos į įvairovę *dorybių ir nedorybių,* kurių skirtumai grindžiami specifiškais trijų sielos dalių ypatumais. Kiekviena sielos dalis turi galimybę gerąja ir blogąja prasme reikštis savo veiklos sferoje, t. y. siekti galutinio dorovinio tikslo ar veikti prieš jį.

[7] Leg. 689a—d, 864ab.

Tokiu būdu blogiui priskiriamas toks pat veikimo apimties universalumas kaip ir gėriui. Kokie gi yra blogio turinio *apibrėžimai?* Sisteminį orientacijos tašką taipogi ir čia nurodo pozityvi koreliatyvinė gėrio sąvoka. Gėris, kaip dėstoma „Valstybėje", nėra identiškas protui. Priešingai, jis yra pradinis principas, sudarantis viso pažinimo, visos būties pagrindą, aukščiausia vienybė, išrutuliojanti iš savęs visas priešybes, visą įvairovę; jis yra tobula harmonija, kuri valdo ir išlaiko visą kosmosą. Žmogus yra visatos atspindys, mažytis pasaulis. Čia taip pat egzistuoja harmonija ir vidinė vienybė, kurioje atsiskleidžia gėris; ta visų sielos dalių darna, kuri remiasi tuo, kad kiekviena sielos dalis atlieka savo pareigas, kiekviena *atlieka natūralią ir drauge dorovinę paskirtį.* Ši harmonija yra, žinoma, ypatingos rūšies. Ji remiasi ne visų sielos dalių lygybe, o proto, kaip jos aukštesniosios dalies, *dominavimu.* Nors logas nėra visiškai adekvatus aukščiausiajam gėriui, savo pobūdžiu jis yra jam gimininga. Todėl jam tenka uždavinys perkelti dėsningą tvarką, kuri jam būdinga, į žemesniąsias sielos dalis, kad visa siela galėtų dalyvauti dorovės idėjoje. Sokrato dorovės ir proto sutapatinimas, žinoma, išsaugo, nors iš esmės pakeista forma, savo visą galią. Platonas suteikia jam dar platesnį pagrindą. Ne tik atskiros sielos proto dėsningumai turi būti vidinės harmonijos pagrindas, bet ir *antindividualinės vienybės, įgyvendinamos dorovinėje bendrijoje.* Λόγος (logas) ir ἁρμονία (harmonija) yra neatskiriami pagrindiniai Platono dorovės sampratos momentai.

Jeigu mes dabar panagrinėsime antrąją, *negatyvią,* visų šių teigiamų gėrio apibrėžimų *pusę,* tai gausime išsamų blogio apibrėžimą. Blogis yra gėrio neigimas, taigi sunaikinimas bei sugriovimas vienybės ir harmonijos, kurias kuria gėris. Jis yra disharmonija, vidinė *nesantarvė*[8], t. y. saiko santykių, kuriais remiasi sielos jėgų simetrija ir tikslinga bendra veikla[9], sutrikdymas; perviršio pasireiškimas vienoje pusėje ir stygiaus — kito-

---

[8] Rep. 444b; Leg. 691a, 744d ir kt.

[9] Soph. 228bcd ir kt.

je; besaikis žemesniųjų polinkių iškėlimas, kuris jau užuomazgoje užgniaužia protingus norus. Jeigu gėris veikia dėsningai ir teisėtai, tai blogis reiškiasi kaip neteisėtumas ir savivalė[10]. Jeigu proto nepriklausomumas ir laisvė yra teisėtos gėrio pasireiškimo formos, tai blogis reiškiasi kaip priešiškumas protui, kaip logo pajungimas juslinių geismų tironijai[11]. Ir jeigu pagaliau gėris reikalauja atskirus interesus pajungti bendriems, individą įjungti į visumos gyvenimo ritmą ir harmoniją, tai blogis reiškiasi kaip perdėta savimeilė, kuri atsižvelgia tik į savo individualią gerovę, reiškiasi kaip *individo priešinimasis socialinio gyvenimo tvarkai ir teisėtumui*, kaip individo ir bendrijos atskyrimas ir laikymas priešybėmis[12].

Apžvelgus apibrėžimus, kuriuose išsirutulioja blogio samprata, turbūt atrodytų, kad daugelis jų iš esmės peržengia grynai neigiamą blogio reikšmę, kuri sudaro jų pagrindą ir jau apima tokius momentus, kurie, palyginti su gėrio turinio apibrėžimais, nurodo kažką *nauja ir originalu*. Argi ne blogis stoja prieš gėrį, gindamas *juslinės būties ir individo savarankiškumą bei vidinę vertę*. Šis prieštaravimas išnyksta, kai suvokiamas visas gėrio sąvokos turinio išsamumas.

Jei mes abstrahuosimės nuo nuolaidų, kurias Platonas atskirais atvejais daro dualistiniam požiūriui, — o mes turime tam metodinį pagrindą, jei kalba eina apie Platono etikos pagrindinių motyvų analizę, — tai jokiu būdu negalėsime suabejoti tuo, kad gėrio idėja, suprasta kaip vienybės ir harmonijos principas, neneigia, neatmeta juslinės egzistencijos, o *priešingai, ją apima* ir pakelia į aukštesnę, etiškai sankcionuotą egzistencijos formą. Taip pat ir gėris nėra priešiškas individui, nes jis yra visuotinybės principas. Platonas niekada neišsižadėjo

---

[10] Rep. 562c, 571b. Natūralistiškai aiškinant, harmonija yra normali sielos būsena, sveikata ir šiuo atžvilgiu lygiareikšmė eudaimonijai. *Blogis, kaip disharmonija, yra sielos liga ir šiuo atžvilgiu — kentėjimas, nelaimė.* Rep. 444c ir kt.

[11] Soph. 228cde; Rep. 589d.

[12] Leg. 731e, 875a—c.

sokratiškojo susidomėjimo atskiru žmogumi, atskiros sielos individualumu. Tai liudija *pirmiausia lygiagretus individualiosios ir socialinės etikos nagrinėjimas* „Valstybėje", nors nuoseklus idėjos realizavimas dėl metodinių taikomos problemos sunkumų galėtų ir sužlugti. Tai, ko Platonas savo idealioje valstybėje siekia, bet, aišku, nepasiekia, yra ne visiškas individo išnykimas visumoje, o *harmoninga abiejų priešingų grandžių vienybė, egzistavimas kartu ir vienas kitam.* Ši gėrio sukurta sintezė ir yra tai, kas įveikia blogį ir jį paverčia *antiteze*. Dėl to blogis teįstengia sukurti tariamą *individo savarankiškumą*. Taigi jo loginis pasiekimas neišeina už *negatyvumo ribų*. Pozityvusis elementas, kurį jis dar turi savyje, nėra jo nuosavybė, o perimtas iš gėrio. Vadinasi, liekama prie tos išvados, kad *gėris yra vienintelė kūrybiška sąvoka, kuriai priklauso loginis prioritetas; o blogis dėl savo turinio tuštumo priklauso nuo gėrio apibrėžimų.*

Todėl etiniu požiūriu dalykiškai visiškai pateisintina tai, kad Platonas „Valstybėje" *idealią valstybę* laiko išeities tašku įvairioms konstitucijų formoms tyrinėti ir visas kitas valstybių formas traktuoja tik kaip šios normalios formos smukimo pakopas. Kuriantysis bet kokio dorovinio vertinimo principas yra *idealo sąvoka,* ir tik santykis su idealu suteikia tikrovei dorovinę reikšmę. Kas prieš idealą logiškai egzistuoja kaip būtina jo sąlyga, tai yra dar už dorovės sferos, anapus gėrio ir blogio. Čia nieko negali pakeisti joks istorizmas ar evoliucijos teorija. Platonas pats nebuvo nutolęs nuo šios nuomonės, nes valstybės istoriją ir dorovinę idealios valstybės teoriją nagrinėjo kaip dvi savarankiškas, viena nuo kitos atskirtas ir nepriklausomas problemas.

III

Apibendrinant mūsų ligšiolinių tyrinėjimų rezultatus, galima pasakyti, kad yra dvi *pagrindinės blogio sampratos,* kurios Platono sistemoje viena su kita nesutaikomos: pirmoji yra kilusi iš orfikų metafizinio dualizmo, antroji — iš sokratiškos tradicijos, kuri atsirado kaip loginis αὐτό ἀγαθόν koncepcijos

rezultatas. *Antroji* žymi logiškai, o iš dalies taip pat ir chronologiškai, vėlesniąją Platono raidos pakopą. Kol blogis pasireiškia kaip savarankiška pozityvi jėga, kol visas juslinis reiškinių pasaulis pripažįstamas kaip jo teisėta viešpatija, gėris lieka transcendentinis gyvenimo atžvilgiu, o dorovinis idealas priverstas ieškotis prieglobsčio anapus. Nuo blogio turi būti nuplėšta kūrybinės gyvenimo jėgos aureolė, jis turi būti demaskuotas vien tik kaip gėrio neigimas ir naikinimas. Tik tuomet gėris gali užvaldyti visą gyvenimo pilnatvę ir jame palikti dorovinio pašventinimo ženklą. Tik tuomet *dorovės ir gyvenimo abipusės imanencijos reikalavimą* galima geriausiai įvertinti ir įgyvendinti.

O kaipgi yra su priešingu papildomu *transcendencijos* reikalavimu? Ar čia užtenka tik paprastos nuorodos, kad gėrio idėja tikrovėje niekada neranda adekvačios išraiškos, kad ji kaip amžinas idealas, kaip be galo tolimas tikslas visiems siekiams ir pažangai yra neperžengiama transcendencija? O gal šiuo atveju reikia dar tiksliau apibrėžti dorovinę problemą, ypač gėrio ir blogio koreliaciją?

Sekdami Platono nurodymais, mes padarėme gėrio sąvoką sisteminiu savo tyrinėjimo išeities ir orientacijos tašku. Rezultatas yra *visiškai neigiama blogio charakteristika.* Tai galbūt galėtų būti akstinas apmąstymams, kad šis požiūris yra vienpusiškas ir remiasi savavališka prielaida. Ar neturėtų būti galimas dar ir kitas požiūris, kuris atskleistų gėrio ir blogio koreliaciją iš esmės kitoje šviesoje, kuris pripažintų *sisteminį* abiejų sąvokų *lygiateisiškumą* ir blogio sąvokai priskirtų tam tikrą vidinę vertę, tam tikrą savarankiškumą?

Jeigu mes su šiuo klausimu grįšime prie Platono etikos, tai rasime čia iš tikrųjų aiškius šios problemos kėlimo požymius. Tiesą pasakius — o tai yra svarbu — jie kyla ne vien dėl gryno etinio poreikio. Nemažą vaidmenį čia atlieka loginiai ir metafiziniai motyvai. Tai yra tos *problemų skvarbos,* kuri egzistuoja jau Pitagoro priešybių lentelėje, padariniai. Dar trūksta vienareikšmio problemų ribų bei skirtumų apibrėžtumo. Dėl to kiekviena atskira problema *perkraunama heterogeninių sąvokų momentais,* trukdančiais laisvai atsiskleisti jos specifinėms savy-

bėms. Etinė problema taip pat nesudaro išimties. Į *blogio ir materijos sąvokų* sujungimą mes jau atkreipėme dėmesį anksčiau. Apskritai kalbant, tai yra Aristotelio nustatyta *formos ir medžiagos koreliacija,* su kuria gretinama ar tiesiog visiškai sutapatinama priešybė tarp gėrio ir blogio. Medžiagos sąvoka sudaro „Timėjo" ἐκμαγεῖον pagrindą, ji taip pat sudaro įvairių kitimų, kuriuose išsiplėtoja Pitagoro—Platono ἄπειρον (apeirono) *motyvas,* substancialų branduolį.

Palyginti su forma, medžiaga atrodo kaip kažkas *nepadaryta iki galo, neužbaigta* ir dėl to — *netobula, bloga.* Šis *etinis medžiagos sąvokos aiškinimas* yra būtinas to tobulos formos kulto, būdingo visai antikai, rezultatas; juo taip pat pagrįsti visi mėginimai išspręsti etinę problemą, pajungiant priešybę tarp gėrio ir blogio loginiam požiūriui.

Jeigu medžiaga, palyginti su forma, yra μὴ ὄν (nebūtis), t. y. kažkas *neapibrėžta ir neapribota,* tai ji vis tiek reiškia kur kas daugiau negu tik formos neigimą: ji yra ἐκμαγεῖον, *substratas,* su kuriuo susiję formos principo realizavimas ir pasireiškimas; ἄπειρον (apeironas), su kuriuo πέρας (baigtinumas) pirmiau turi sujungti idėją, kad realizuotų konkrečią būtį (γεγενημένη οὐσία — kilusią esmę). Visi šie teigiami predikatai išeina į naudą ir blogiui, nes jis yra sutapatinamas su medžiaga ir dėl to įgyja tam tikrą funkcinį savarankiškumą ir *tampa būtinu gėrio papildymu.* T. y. gėris jau nebėra tik sąlygojanti, o blogis — tik sąlygota sąvoka; jų priklausomybė būtinai tampa abipusė. *Abudu — gėris ir blogis — egzistuoja tik priešybėje ir per priešybę vienas kitam.* Vieną panaikinus, išnyksta kitas. *Todėl gėrio buvimas būtinai reikalauja ir blogio buvimo*[13].

Tai yra mintys, kurios iškyla tik kai kuriose Platono raštų vietose ir niekur nėra paaiškintos plačiau. Nepaisant to, negalima nuneigti jų principinės reikšmės; jos tiesia kelią išspręsti problemai, kuri yra imanentinė sisteminiam Platono idealizmo statiniui — *teodicėjos* problemai. Jeigu blogis turi egzistuoti dėl

[13] Theait. 176a; Lys. 221c.

gėrio, jeigu dorovinės idėjos egzistavimas ir veikimas yra galimi tik per priešybę su blogiu, tuomet, atrodo, *blogio realumas yra ne tik būtinas, bet ir doroviškai pateisinamas.* Taip skamba pagrindinis argumentas, kuriuo nuo Platono laikų grindžiamos visos spekuliacijos teodicėjos problema. Egzistuojantis pasaulis, — moko Timėjas, — yra visagalio Dievo kūrinys; jis yra, nepaisant blogio egzistavimo, geriausias ir gražiausias iš visų galimų pasaulių. Juk šią mintį tikriausiai galima taip papildyti: jeigu blogis neegzistuotų, tai nebūtų galimybės įgyvendinti gėrio ir tobulumo pasaulyje[14]. Brandesne ir dar labiau išplėtota forma ta pati mintis išsakyta ir „Įstatymuose": netobulumo ir blogio egzistavimas esąs apribotas tik *atskiromis* universumo *dalimis.* Žvelgiant į dalių ryšį ir susijungimą visatos vienybėje, disharmonija išnyktų ir taptų vien tik perėjimu į *tobulą harmoniją,* kuri užvaldo ir nutvieskia kosmoso visumą[15].

Kad ir kaip didingai atrodytų šis teodicėjos problemos sprendimo sumanymas, vis dėlto aiškus neįveikiamas prieštaravimas. Prielaida, kuria jis remiasi, yra gėrio ir blogio sąvokų *tarpusavio sąlygotumas ir tarpusavio papildymas,* loginis ir kartu realus jų *lygiavertiškumas.* Tačiau pagrindinė teodicėjos idėjos tendencija — kaip tik *įveikti šį lygiavertiškumą.* Ji stengiasi blogio egzistenciją suderinti su doroviniu pasaulio tvarkos pobūdžiu; bet ji šios užduoties visai negalėtų atlikti, jeigu nepajungtų blogio gėriui, jeigu nepripažintų, kad galų gale vis dėlto gėris yra ta absoliuti vertybė, su kuria turi būti siejama viskas, kas pretenduoja į dorovinę reikšmę. Kaip tik to iš esmės siekiama doroviniu blogio pateisinimu — tai, kad *blogis tarnautų dorovinei idėjai ir dėl to taptų pačiu gėrio momentu.* Tuo iš principo pripažįstama besąlygiška gėrio pirmenybė prieš blogį.

---

14 Tim. 48a: Ἀνάγκη (būtinumas), su kuriuo νοῦς (protas) pasireiškia kaip antras pasaulį formuojantis principas ir kurį νοῦς turi „įtikinti" τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν (didžiąją dalį to, kas atsiranda, nukreipti į gėrį), o tai ne kas kita, kaip *blogio būtinumas,* su kuriuo susijęs gėris.

15 Leg. 904b—d.

Tokios pat loginės krypties kaip ir teodicėjos idėja yra kita pamatinė etikos dalis: *dorovinio siekimo esmės ir kilmės klausimas.* Iš esmės tai yra *ta pati problema,* kuri pateikiama dviem skirtingais variantais: vienu atveju — susieta su Dievu ir pasauliu, antru — apribota žmogumi ir žmogiškojo gyvenimo sfera.

Dorovinio siekimo tikslas yra gėris, kuris pats savaime yra pakankamas ir kuriam pagrįsti nereikia jokio kito vertybių principo[16]. Nepaisant to, vien gėrio neužtenka, kad galima būtų sukelti dorovinį siekimą. Tam reikia dar kitos priežasties, kuri būtų *pirmasis akstinas* šiam siekimui. *Šis akstinas slypi blogyje*[17]. *Vadinasi, blogis yra gėrio egzistencijos sąlyga,* kiek jis gali pasireikšti žmoguje; šiuo atžvilgiu *jis yra priemonė galutiniam doroviniam tikslui įgyvendinti.*

Šiuo aspektu *Eroto teorija* interpretuoja blogį. Čia Platono dorovinio siekimo samprata yra klasikinio tobulumo; todėl čia tiksliai suformuluojama formos ir turinio požiūriu blogio priklausomybė nuo gėrio principo. Etiniuose „Puotos" apmąstymuose blogis nebeegzistuoja kaip savarankiška sąvoka, bet pasirodo kaip *dorovinio netobulumo,* kaip *gėrio trūkumo* negatyvi maskuotė. Net ir šioje neigiamoje išraiškoje jis neturi jokios kitos reikšmės ir paskirties kaip tik vieną vienintelę: *būti dorovinio siekimo atramos tašku, užfiksuoti šiuo metu pasiektos dorovinės raidos pakopos neužbaigtumą bei netobulumą*[18].

Vis dėlto šis aiškinimas nepašalina sunkumų, slypinčių blogio sampratoje. Pagaliau net jeigu galima apibrėžti blogį *neigiamais predikatais,* kol jis yra *gėrio sąlyga,* savo principinės *reikšmės* jis *nepraranda.* O prieštaravimas gėrio supratime lieka ir toliau. Gėris turi būti *besąlygiškas* ir, antra vertus, *sąlygojamas* dorovinio tikrovės netobulumo. Doroviniai siekimai turi sunaikinti blogį; ir vis dėlto jie turi būti priklausomi nuo blogio egzistencijos. Beveik atrodytų, kad tik negatyvioji blogio definici-

---

16 Lys. 219c, 220e.

17 Lys. 217.

18 Sympos. 202cd, 203dc.

ja pakankamai pagrindžia ir garantuoja jo sisteminę vertę. Jeigu blogis, suprastas kaip ἔνδεια (trūkumas), yra gėrio atsiradimo priežastis, ar jis neturėtų tada būti laikomas pirminiu, pradiniu, *fundamentalia gėrio galimybės sąlyga, gėrio* μὴ ὄν.

Mes negalime nekelti šio klausimo, jei norime atskleisti sisteminį blogio sąvokos nervą. Juk Platono Eroto teorija, atrodo, pati duoda pagrindą taip aiškinti. O filosofijos istorijoje ir vėliau buvo bandoma tokiu būdu išspręsti etines problemas. Dialektinio teisingumo regimybė, būdinga šiai koncepcijai ir labiausiai viliojanti, pirmiausia remiasi tuo, kad priešybę tarp gėrio ir blogio ji aiškina pagal loginės koreliacijos schemą, pagaliau ją tokioje koreliacijoje visiškai ištirpdo. *Tačiau šis tariamas pranašumas pasiekiamas didele kaina: suniveliuojant tai, kas gėrio ir blogio sąvokose yra specifiškai etiška.* Be abejo, teisinga, kad loginės priešybės etikoje išsaugo visą savo galią. Todėl priešybės tarp būties ir nebūties, tarp to, kas ribota, ir to, kas neribota, priklauso lygiai tiek pat Platono etikai, kiek ir jo logikai. Tačiau *savo jėgomis* šios sąvokos nepajėgia sukurti gėrio idėjos, priešingai, tik *santykyje su šia idėja jos įgyja savo etinį teisėtumą*[19]. *Tačiau iš ko nors kito nekildintinas šio ryšio sintetinis pobūdis* ir reiškia ne ką kita, kaip *principinį priešybės tarp gėrio ir blogio pirmapradiškumą.*

Jeigu mes atsisakysime šių logizuojančių atvirkštinių dorovinės problemos aiškinimų, tai nagrinėjamai blogio koncepcijai neliks jokios kitos apeliacinės instancijos, kaip *psichologiniai* dorovinės sąmonės *faktai*. Trūkumo jausmas, kaip atrodo pagal Eroto teoriją, yra pirminis, pirmasis dorovinės sąmonės atramos taškas, o gėrio siekimas — tik paskesnis padarinys. Jei jau psichologiniu požiūriu šis ἔνδεια prioritetas yra perdėm ginčytinas, tai *etiniu požiūriu* jis pasirodo tikrai *iliuzinis*. Trūkumas yra visuomet ko nors stygius. Vienintelis dalykas, kuris jame

---

[19] Taip pat ir dorovinės sferos santykis su jos *ikidorovinėmis* teorinėmis sąlygomis nėra išimtis. Perėjimą nuo logikos prie etikos dar ženklina teorinė būtis. Tik *retrospektyviai*, traktuojant gėrio idėjos požiūriu, jis patenka į etikos akiratį.

yra realus ir etikai turi esminės reikšmės, tai išankstinis *supratimas to, ko trūksta ir į ką nukreiptas dorovinis siekimas. O tai ir yra gėris.* Taigi ἔνδεια sąlyga yra ἀγαθόν (gėris), o ne atvirkščiai, t. y. ἀγαθόν nėra ἔνδεια sąlyga. Taip atkrinta paskutinis svarbiausias argumentas įrodyti vidinei etinei blogio vertei, ir besąlygiška gėrio vienvaldystė įtvirtinama taip pat ir iš šios pusės. Bet ši besąlygiška gėrio vienvaldystė yra dezideratas *tų abiejų pagrindinių reikalavimų,* kuriuos mes buvome iškėlę mūsų tyrinėjimo pradžioje: dorovinės idėjos *ir tikrovės transcendencijos reikalavimo.* Gėris absoliučiai egzistuoja pats savaime, tai tokiu pat mastu tikra, kaip ir tai, kad yra autonominė etika. O *blogis pats savaime neegzistuoja ir gali tik kartu su gėriu ir per jį tapti egzistuojančiu bei realiu.*

Yra dvi sąvokos, kuriose išsikristalizavo šis patobulintas Platono sistemoje etinės problemos aiškinimas. Pirmoji yra *gėrio idėja;* ji atstovauja *statiškam etikos* momentui. Antroji yra *Erotas;* jis išreiškia *dorovės dinamiką.* Gėrio idėjoje yra užfiksuota etinio idealo *neperžengiama transcendencija.* Erote atgyja ne mažiau privalomas *imanencijos* reikalavimas. Visų gyvenimo jėgų visuma turi pajėgti sukaupti ir sujungti savyje gėrį, nes jis yra begalinis ir besąlygiškas. Todėl iš tikro kuriantysis momentas Erote nėra Πενία (praradimas), bet Πόρος (įgijimas), t. y. vien tik savarankiškumas, *gryna kūryba.* Ne savos prigimties trūkumai ir netobulumas Erotą vis gena pirmyn, bet niekuomet neleidžia pasiekti tikslo, o priešingai, — *jo kūrybinių jėgų nepabaigiamumas ir neišsenkamumas*[20]. Visa būtis jam yra tik indiferentiška medžiaga, kurią jis formuoja ir kurioje pasireiškia jo spontaniškumas. *Iš pradžių buvo veiksmas* — tai kvintesencija, lemtinga logika bet kurios etikos, kuri atpažino Platono Erote dorovės pirmapradę jėgą. Etinę priešybę kūrybai sudaro ne tiesiog medžiaga, o *vien pačios kūrybos stygius, jos nutraukimas, pasyvumas, kurie atsiranda neigiant aktyvumą.* Tai suprato taip pat ir Platonas; juk ἀργία (tingumą) „Įstatymuose" vadina pa-

[20] Sympos. 203e.

grindine blogybe, kuri iš principo atribojama nuo dorovinio tobulumo. Pokantinė filosofija šią mintį vėl atgaivina. Didžiausias *Fichte's idealizmo* nuopelnas yra tai, kad jis pralaužė kelią šiam išlaisvinančiam žinojimui, kad *inertiškumas yra visų negerovių priežastis, radikalus blogis.*

Tokia yra pirmoji ir iš esmės vienintelė dorovės užduotis — gryna kūryba, gėrio kūrimas. *Blogio sunaikinimas lieka tik antrojoje vietoje, nes blogis gali būti įveiktas tik gėriu.* Dėl to grynojoje etikoje netenka principinės reikšmės blogio kilmės klausimas[21], nebent kai kuriais etinės praktikos atvejais jis traktuojamas kaip paruošiamoji pakopa, ankstyvesnė negu tikroji dorovinė kūryba.

Ryškiausiai šį specifišką etinį požiūrį į blogio problemą išreiškia *atsakomybės pačiam sau sąvoka.* Ta pačia prasme jis liečia ir gėrio, ir blogio sąvokas. Blogio prakeiksmo negali likviduoti jokia etiologija ir joks natūralistinis aiškinimas. Kol jis iškyla prieš žmogų kaip išorinė likimo jėga, tol jis yra jam besąlygiškai parsidavęs. Tik vienas kelias yra žmogui atviras: *pripažinti blogį kaip savo vidinio gyvenimo momentą,* prisiimti jį kaip savąją kaltę, kurią išpirkti gali tik jis pats. Tada blogis netenka galios jam. Tada jis patenka į dorovės sferą ir tampa, kaip ir visa būtis, vien tik medžiaga, kurią formuojant turi pasireikšti kuriamoji gėrio galia. *Dorovinė atsakomybė* pačiam sau ir savęs išganymas — tai yra tikrasis etinis blogio problemos turinys.

Kad ir kaip iš pirmo žvilgsnio šis blogio supratimas atrodytų nutolęs nuo kasdienio dorovinio gyvenimo patyrimo, jį juk tiesiogiai patvirtina kaip tik istorinės tikrovės faktai. Neišsenkanti didžiųjų pasaulinių religijų, kurioms žmonija dėkinga už savo dvasinės kultūros atsiradimą, dorovinė jėga galų gale nesiremia nei kulto papročių sugestyviąja jėga, nei jų gyvų kosmologinių eschatologinių vaizdinių akivaizdumu. Visi šie mo-

---

[21] Jeigu jis pripažįstamas apskritai kaip pagrįstas, tai labiau priklauso teorijai, o ne etikai.

mentai tarnauja kitam, aukštesniam, tikslui — *tam paprastam ir kartu nepaprastai reikšmingam reikalavimui, kuris tiesiogiai kreipiasi į kiekvieno žmogaus sielą ir stengiasi pažadinti dorovinę kūrybinę jėgą — erotą, snaudžiantį joje: daryk, ir tu gyvensi.*

Tai būtinas ir vienintelis dalykas, kuris viską lemia. Dėl to šis reikalavimas nemirtingas ir besąlygiškas. Priešingu atveju nebūtų įmanoma atsakomybė pačiam sau ir išsigelbėjimas nuo blogio. Jeigu religija skelbia atgailą ir kryžių, tai pasiaukojime ir nusižeminime, kurie turi palaužti blogio jėgą, nėra nieko negatyvaus. Tikrasis doroviškumas, pasireiškiantis šiuose religiniuose motyvuose, priešingai, reiškia žmogaus *išaukštinimą*, kurį jie skatina, t. y. vidinio spontaniškumo, *jo dorovinės kūrybinės jėgos išlaisvinimą. Juk nekuriant negalima įveikti blogio.*

Pastarieji samprotavimai mus, atrodo, atitolina nuo Platono. Bet iš tiesų tai yra tik visa apimantis jo minčių pasaulio universalumas, kuris kiekvieną atsidedantį Platono problemoms verčia peržengti istorines filosofijos ribas ir atkreipia dėmesį į idealius ryšius, kurie viešpatauja.žmonijos dvasiniame gyvenime. Blogio problema yra abiejų Platono etikos pagrindinių atramų — gėrio ir dorovinio Eroto idėjos — nuo laiko nepriklausančios sisteminės jėgos kriterijus ir negatyvi instancija.

Tuo ir išsakytas mūsų tyrinėjimo galutinis rezultatas. Idealistinėje etikoje, kokią ją Platonas pradėjo ir pagrindė, blogis gali *reikšti tik paprastą gėrio neigimą, grynos kūrybos panaikinimą, dvasinio gyvenimo, kūrybinių jėgų veikimo vienybės bei harmonijos sunaikinimą.* Už grynosios etikos ribų blogis, atrodo, įgauna iš esmės kitą išraišką. Pavyzdžiui, menas. Čia jis reiškia kažką nepaprastai pozityvaus. *Šėtoniškumo problema,* maištas prieš dieviškąją pasaulio tvarką, τιτανικὴ φύσις (milžinišką galią), kaip Platonas ją vadina, jau nuo senų laikų ypač traukė didžiuosius kūrybinius protus. Ir kaip tik pastangomis išspręsti šią problemą buvo galima atskleisti giliausią dieviškumą ir žmogiškumą. Ar tuo turėtų būti iškeltas nesutaikomas priešiškumas tarp etikos ir estetikos? Mes manome, kad *ne.* Kaip tik blogio problemos mene nagrinėjimas yra įtikinamiausias įrody-

mas, kad jis apskritai negali pavaizduoti radikalaus blogio; o kur jis vis dėlto mėgina tai daryti, ten jo personažai būna be gyvybės ir schemiški, ten jis — nebe tikrasis menas. Blogis turi pirmiau įsileisti *pozityvumo ir gėrio,* jeigu jis nori tapti estetinės sąmonės objektu. Todėl mene griaunanti blogio jėga yra visada sietina su kūrybine jėga, dvasia, kuri nuolatos neigia, dvasia, kuri kuria ir gėrį. Tai yra neišvengiama blogio lemtis: *jeigu jis nori veikliai dalyvauti kupinoje gyvenimo tikrovėje, tai jis negali likti pats vienas, o turi gyvenimo jėgų semtis iš gėrio.*

„PUOTA“ IR „FAIDONAS“ — NE TIK DU GRAŽIAUSI PERLAI PLATONO DIALOGŲ VĖRINYJE

I

„Puota“ ir „Faidonas“ — ne tik du gražiausi perlai Platono dialogų vėrinyje, bet tai, be abejo, ir įtakingiausi bei įspūdingiausi jo veikalai, kurie visuomet buvo daugiausia skaitomi ir kuriais visų pirma remiasi Platono, to genialaus rašytojo bei mąstytojo, garsumas. Abu dialogai, matyt, priklauso tam pačiam šio filosofo kūrybos laikotarpiui. Tai pasireiškia ir jų filosofišku turiniu, ir tam tikru stiliaus bei bendros kompozicijos giminiškumu: Platonui čionai rūpi ne tik išdėstyti savo idėjų mokslo pradmenis, bet šalia to ir nutapyti gyvą bei įspūdingą paveikslą mylimojo mokytojo — Sokrato, to idealaus filosofo, kuris, užsidegęs tikra išminties meile, sugebėjo įvykdyti jos reikalavimus savo gyvatoj ir savo mirtyje. — Tačiau mes klystumėm, jei manytumėm, kad idėjų mokslas ir Sokrato likimas esančios dvi savarankiškos temos, tik išoriniu būdu viena su antra sujungtos abiejuose tuose Platono dialoguose. Jų sąryšis kaip tik yra esmingas ir organiškas. Ne tik ta prasme, kad Platono filosofija išaugo iš bendravimo su Sokratu, bet ir ta prasme, kad Sokrato asmuo ir gyvenimas, Platono giliausiu įsitikinimu, rodyte įrodo filosofijos gyvybinę reikšmę bei galią ir laiduoja kiekvienam, pasiryžusiam sekti Sokrato pavyzdžiu, galimybę įgyvendinti jos idealą.

Filosofiją Platonas supranta toli gražu ne gryna teorija, grynai teoretiniu mokslu, kuris galima būtų pasisavinti vien proto pastangomis, atsidėjus gamtos reiškinių ir visuomenės gyvenimo žiūrai bei nagrinėjimui. Jinai apima vienodai ir teoriją, ir praktiką. Tatai reiškia: filosofijos pirmiausias uždavinys — išaiškinti, kas yra žmogus, kokia jo prigimtis ir vieta pasaulyje ir

kartu nušviesti jo pašaukimą, jo gyvenimo prasmę. Kitaip sakant, tikra filosofija yra kartu ir *etika,* dorovės mokslas, nubrėžiąs žmogaus elgesio ir gyvatos rikiuojamuosius pradmenis. Štai kodėl filosofija užima išskirtinę vietą ir negali būti statoma vienon eilėn su kitais mokslais, kuriems nerūpi žmogaus likimas; ir pats žmogus tėra tik vienas iš galimų tyrinėjimo objektų. Kas tyrinėja, pavyzdžiui, fizinį pasaulį, turi visiškai atsidėti gamtos reiškinių stebėjimui bei bandymui, ir jo darbas sekasi juo geriau, juo labiau jis užmiršta pats save ir savo asmeninius reikalus bei rūpesčius. Mokslininko asmeninis gyvenimas vyksta tarytum kitoje srityje, kuri neturi nieko bendra su jo moksliškais siekiniais. Filosofijai, priešingai, rūpi ne tik tiriamas dalykas (objektas), bet drauge ir paties tyrinėtojo asmuo (tiriąs subjektas), nes filosofuodamas žmogus ieško ir tiria *pats save.* Tiktai įsisąmonindamas, kas jis yra ir kokia jo gyvenimo prasmė, jis gali įvykdyti savo pašaukimą. Ir atvirkščiai, jam pavyksta pažinti save vien paskyrus visą savo gyvatą ir visas savo jėgas filosofiškam tyrinėjimui. Vadinas, *filosofijoj kelias ir tikslas sutampa.* Pats tiesos ieškojimas atveria žmogui akis į savo tikrą esmę ir leidžia jam įvykdyti paskirtą gyvybinį uždavinį. Todėl filosofija kartu ir bendriausias, ir konkrečiausias mokslas: viena vertus, ji nustato tą aukščiausią tikslą, kuriam turi tarnauti ir kurį turi įvykdyti visi kiti mokslai, ir paskiria kiekvienam iš jų tinkamą vietą žinojimo sistemoj. Antra vertus, ji rūpinasi vienu, „ko reikia“ žmogaus asmenybei, tuo, nuo ko priklauso ne tik jos gerovė bei laimė, bet ir visų jos dvasinių jėgų ir sugebėjimų išsiskleidimas bei klestėjimas. Kad toks filosofijos supratimas ne fikcija, ne tuščia svajonė, svetima tikrovės reikalavimams, o svarbiausias gyvenimo dalykas, nulemiąs žmogaus likimą, tai liudija Sokrato asmenybė. Kas supras jos nepaprastą ir su niekuo nesulyginamą vertę bei pavyzdingumą, tas kartu ir suvoks, kas yra tikra filosofija ir kodėl filosofavimas neatskiriamas nuo žmogaus prigimties ir nuo jo gyvenimo prasmės.

Pirmu žvilgsniu gali pasirodyti, kad toks filosofijos apibrėžimas sukasi klaidingame rate. Viena vertus, filosofija turi vadovauti žmogaus elgesiui bei gyvenimui ir nustatyti galutinį

gyvenimo siekinį, bet, antra vertus, tikroji filosofija gali kilti vien iš paties gyvenimo ir gali būti vykdoma tik paties gyvenimo jėgomis. Platono ir Sokrato pažiūros į filosofiją paradoksališkumas pasireiškia dar kitokiu būdu. Pažinimo svarbiausias uždavinys, pasak Sokrato mokslo, pagauti ir suprasti, kas yra gėris. Bet kartu Sokratas pripažįsta, kad gėris nesąs kas kita, kaip tikras pažinimas. Vadinasi, pažinimas, eidamas priemone gėriui siekti, kartu sutampa ir su savo objektu arba tikslu, t. y. su pačiu gėriu. Ir čionai aiškinimas, rodos, baigiasi tuo, nuo ko jis buvo prasidėjęs. Ką gi reiškia šitie paradoksai? Ar jie nepanašūs į tą tariamąją dialektiką, kuria gebėjo klaidinti savo klausytojus Sokrato ir Platono karščiausi priešai — sofistai?

II

Į šiuos klausimus duoda atsakymą abu minėtieji dialogai — „Puota" ir „Faidonas". Svarstomosios juose temos, tiesa, yra griežtai priešingos: meilė ir mirtis. Meilė — gyvybės kūrėjas ir variklis. O mirtis, nutraukdama gyvybę, tuo pačiu, rodos, panaikina ir meilės galią, ir visus jos padarus. Tačiau, atidžiau įsižiūrėjus, filosofinės analizės šviesoje meilės ir mirties problemos pasirodo esančios viena ir ta pati problema. Jau Herakleitas Efesietis (VI ir V a. pr. Kr. g.) buvo nustatęs, kad gyvybės ir mirties priešingumas tėra tik reliatyvus, nes juntamajame pasaulyje viskas kinta arba tampa, o tapime (kitėjime) glūdi vienodai ir būtis, ir nebūtis. Arba, tiksliau, tapimas reiškiasi kartu kaip atsiradimo ir išnykimo procesas, kaip nesiliaujamas gimimo ir mirimo kaitaliojimasis. Viskas, kas gimsta, kyla iš to, kas išnyko. Bet kartu ir pats gimimas jau yra žuvimo pradžia. Tačiau jei taip yra, jei viskas pasaulyje priklauso nuo tapimo dėsnio, jei net žmogaus prigimtis nesudaro išimties ir pasmerkta neišvengiamai pražūčiai, tai natūraliai iškyla klausimas: ar verta gyventi? Ar visos kuriamos gyvenimo vertybės ir visi žadami jo pomėgiai nėra tik tariami, tik tuščios iliuzijos, galinčios suvilioti vien tą žmogų, kuris dar neįsisąmoninęs visų daiktų ir būtybių pareinamumo bei kintamumo? — Nuo VII

amžiaus prieš Kr. lyrikoj šis klausimas pasidaro nuolatiniu graikų filosofinės refleksijos motyvu. Juo sielojasi ir Platonas, ir suprantama, kad po Sokrato tragiškos mirties jis įgavo jam ypatingos svarbos ir aštrumo. Teigiamai įvertinti žmogaus buvimą būtų galima vien tuo atveju, jei pavyktų parodyti, kad jo prigimtis neištisai pavergta tapsmo geležinio būtinumo, kad joje glūdi kažkas, kas nesiduoda sunaikinti bei pražudyti, kad žmogus sugeba pasiekti ir tikrą, tobulą būtį, kuri nesumaišyta su nebūtimi ir nesužalota jokių blogybių bei trūkumų. Šią tobulą būtį Platonas vadina *nemirtingumu,* ir todėl pagrindinis jo filosofijos klausimas galima formuluoti tokiu būdu: *ar žmogui prieinamas nemirtingumas ir, jei prieinamas, tai kokia prasme, ir kaip jis gali būti pasiektas?*

Keldamas nemirtingumo problemą, Platonas imasi atsakingiausių uždavinių pateisinti žmogaus buvimui. Šioji problema iškyla pirmu kartu ne filosofijoj. Jau priešfilosofinėj refleksijoj ji įgyja lemiamą reikšmę ir pasirodo dvejopu aspektu: arba nemirtingumas suprantamas pomirtiniu sielos egzistavimu, arba nemirtingumu žemiškame gyvenime. Mirties akivaizdoj žmogus negali apsilenkti su klausimu: ką ji iš tikro reiškia? Ar tai gyvybės galutinis išnykimas, ir žmogus miręs nustoja egzistavęs, ar, priešingai, tai tik perėjimas į kitonišką buvimo lytį? Liaudies religija paprastai atsako teigiamai į šitą klausimą, tačiau, ir pripažindama sielos nemirtingumą, ji nevienodai įvertina pomirtinį gyvenimą. Graikų religija Homero laikais žiūrėjo į jį kaip į žemesnį buvimo laipsnį, kaip į šešėlių buvimą Hade, kur žmogus nebegyvena, bet tik slankioja nebetekęs beveik visų savo fizinių bei dvasinių jėgų ir sugebėjimų. Orfizmo mistinė religija, įsigalėjusi Graikijoj V amžiuj pr. Kr., priešingai, perkelia svorio centrą į pomirtinį gyvenimą ir laiko žmogaus žemiškąjį buvimą vien pereinamuoju laikotarpiu, kuriuo jis turi rengtis paskirtam jam aname pasaulyje likimui; nuo jo gyvensenos bei elgsenos pareis, ar tai bus amžina palaima, ar amžinos kančios. Platonas buvo orfizmo įtakoj, tačiau jis negalėjo tenkintis šios mistikos dogmatišku mokslu ir todėl mėgino pamatuoti sielos nemirtingumo tezę filosofišku būdu, susieda-

mas ją su savo mokslo centru, su *idėjų teorija.* Bet šios teorijos šviesoje esmingai pasikeitė ir pati nemirtingumo idėja; ji įgavo platesnę ir gilesnę prasmę, aprėpdama vienodai ir šį, ir aną žmogaus buvimą. Pirmąją nemirtingumo reikšmę Platonas iškelia bei aiškina „Puotoje“, antrąjį aspektą „Faidone“ ir iš dalies X „Valstybės“ knygoj. Tokiu būdu nemirtingumo idėjoje Platonas sujungia ir suveda į sisteminę vienybę dvi priešingas temas: gyvenimo ir mirties problemas. Pažiūrėsim dabar, kaip jis sprendžia šitą uždavinį

III

Mes pradėsim savo analizę nuo „Puotos“, nes iš to, kaip Platonas supranta nemirtingumą paties gyvenimo rėmuose, jau galima bent iš dalies numatyti jo požiūris į sielos pomirtinį buvimą[1]. Šio dialogo turinį sudaro septynios kalbos, pasakytos Sokrato ir jo draugų, susirinkusių pas tragiką Agatoną pirmo jo pasisekimo dramos scenoje proga. Puotai pagyvinti ir kartu sugrakštinti vienas iš svečių, Pausanijas, siūlo skirti laiko kalboms meilės dievaičiui pagerbti. Kiti pritaria ir, išrinkę Faidrą puotos pirmininku, nustato kalbėtojų eilę. Kalbos, kuriose kiekvienas iš dalyvių iškelia bei išgiria Eroto galybę ir nuopelnus, suskirstytos į tris grupes. Pirmoji apima penkias kalbas (Faidro, Pausanijo, Eriksimacho, Aristofano ir Agatono) nefilosofiško pobūdžio, kuriose išdėstomos įvairios pažiūros į meilę, įsigalėjusios tais laikais Atėnų šviesuomenėj. Antrąją grupę sudaro viena Sokrato kalba, kuriai paskirta dialoge centrinė vieta. Ji išaiškina Eroto tikrą esmę, jo filosofišką prasmę. Pagaliau visą trečią dalį užima kalba Alkibiado, kuris ateina kiek vėliau ir kiek nukrypsta nuo numatytos kalbų tvarkos, išgirdamas savo žodžiu ne Erotą, bet patį Sokratą, tikrą filosofiškos meilės

[1] Ar „Puota“ buvo parašyta anksčiau už „Faidoną“, mes nežinom. Šiaip ar taip, abiejų dialogų kalbos bei stiliaus ypatumai visiškai patvirtina tą išvadą, kurią prieinam nagrinėdami jų turinį, būtent kad jie giminiški ir turi būti priskiriami tam pačiam Platono rašymo periodui.

įsikūnijimą ir jos siekimų įvykdytoją. Bet šitas nukrypimas tik išorinis, tik tariamas: savo esme Alkibiado žodis papildo išreikštas Sokrato mintis, paaiškindamas gyvu šio pastarojo pavyzdžiu filosofijos gyvybinę galią.

Norint išaiškinti Platono meilės mokslą, nėra reikalo ilgai stovėti ties kitų „Puotos“ dalyvių kalbomis. Paskyręs joms visą pirmą dialogo dalį, Platonas sumanė apibūdinti kiekvieno kalbėtojo asmenybę, parodydamas, kaip jo individualinės ypatybės atsispindi jo kalbėsenoj. Bet šalia to šios kalbos turi dar paruošti skaitytoją, kad galėtų kaip reikiant suprasti ir įvertinti Sokrato žodį. Pereinant nuo jų prie šio pastarojo, iškart krinta į akis, kiek ir kuo skiriasi nuo nefilosofiškos galvosenos tikrai filosofiškas problemos svarstymo būdas. Paprastas žmogus, kuriam nerūpi filosofija (tiesos meilė), tenkinasi arba tomis pažiūromis, kurių laikosi jo socialinė aplinka, arba atskiromis nesurištomis viena su kita mintimis, atsitiktinai jam ateinančiomis į galvą. Šios mintys ir pažiūros gali būti ir teisingos — išdėstydamas savo meilės teoriją, Sokratas iš dalies pritaria kai kurioms nuomonėms, pareikštoms kitų kalbėtojų (pvz., Pausanijo nuomonei apie dorovinę meilės įtaką žmogui arba Aristofano meilės interpretacijai), — tačiau kol neišaiškinta, koks yra priskiriamų daiktui žymių bei savybių ryšys su pačia daikto esme, šių pažiūrų tikros dalykų padėties atitikimas lieka abejotinas, nes nėra jokios galimybės atskirti teisybę nuo neteisybės, tai, kas iš tikrųjų esti, nuo to, kas tiktai tariama. Nevadovaujamas jokio teisybės kriterijaus, mąstymas klaidžioja, kaip laivas be vairo jūroje, ir neišvengiamai suviliojamas arba žmogaus polinkių, arba tuščių žodžių bei posakių skardumo, kitaip sakant, jis pasiduoda *sofistikai* — tikrosios filosofijos kraštutinei priešingybei. Sofistika pripažįsta teisybe tai, kas žmogui malonu arba naudinga laikyti teisybe, slėpdama savo nežinojimą už gausių ir prašmatnių žodžių. Nefilosofiškas mąstymas todėl šiaip ar taip išsigimsta ir virsta sofistika. Tatai pasireiškia ir pirmųjų penkių kalbėtojų žodžiuose, itin aiškiai paskutinio iš jų, Agatono, prakalboj, kuri pranešа visas kitas savo grynai sofistišku prašmatnumu bei išpūstumu. Prieš tokią kalbėseną, ku-

riai rūpi vien išorinis žodžių efektingumas ir sklandumas, Sokratas stato savo Eroto pagerbimo būdą, kurio vienintelis tikslas — iškelti tai, kas yra teisybė. Ir todėl jis pradeda savo kalbą tuo, kad visų pirma sugriauna Agatono tezę, pagal kurią Erotas esąs visų dievų laimingiausias ir gražiausias. Kad šita tezė klaidinga, paaiškėja iš Eroto esmės nagrinėjimo. Jei Erotas yra grožio meilė, tai jis trokšta to, ką jis myli. Sutapatindamas meilę su troškimu, Sokratas (kurio lūpomis kalba pats Platonas) vadovaujasi ne tik tuo neabejotinu faktu, kad meilė, kaip emocija, glaudžiai surišta su troškimu (geismu), bet jis atsižvelgia ir į graikiško žodžio ἔρως reikšmę: ἔρως reiškia ne tik meilę, bet visų pirma troškimą (geismą) (ἐρᾶν — 1) trokšti, geisti, 2) mylėti[2]). Bet trokšti galima vien to, ko neturima, ko tam, kas trokšta, stinga. Vadinasi, Erotas, geisdamas grožio, negali būti gražus; bet kartu jisai negali būti nei laimingas, nei Dievas, nes grožio stoka yra netobulybė, nesuderinama su Dievo visišku tobulumu ir laimingumu. Tačiau būtų klaidinga daryti iš to išvadą, kad Erotas esąs bjaurus ir nelaimingas, nes iš tikrųjų tarp dviejų priešingybių esama dar trečios galimybės, būtent tam tikros vidurinės būsenos arba pereinamojo laipsnio, surišančio vieną priešingybę su kita. Pvz., pažinimo srityje, be tikro (t. y. patikrinto bei pamatuoto) žinojimo ir nežinojimo, galima dar trečia būsena, užimanti tarp dviejų priešingybių vidurinę vietą, kuri vienodai skiriasi nuo nežinojimo ir nuo žinojimo: nuo nežinojimo tuo, kad jau turi savo objektą akivaizdoj, nuo žinojimo tuo, kad dar reikalinga pamatavimo (patikrinimo), t. y. dar nepasisavino savo objekto. Panaši yra ir Eroto prigimtis. Neturėdamas to, ką jis myli, jis nukreiptas į mylimąjį daiktą, santykiauja su juo tam tikru būdu. Bet kartu šis santykiavimas dar nerealus, netobulas. Tokią savotišką Eroto prigimtį Sokratas aiškina mitine lytimi iš jo kilmės. Jisai esąs *Penijos* (stokos, skurdo) ir *Poro* (pertekliaus) sūnus ir suderinęs savyje savo tėvų priešingas ypatybes. Iš motinos pavel-

[2] Toliau paaiškės, kad toks Eroto apibrėžimas — vienašališkas. Jis sąlygoja tik vieną jo aspektą, arba šalį.

dėjęs netobulumą (grožio stoką), iš tėvo — priešingai, nepaprastą veiklumą bei sugebėjimą šitą netobulumą nugalėti. Todėl Erotas nesąs nei dievas, nei žmogus, o galingas demonas, tarpininkaująs tarp žmonių bei dievų ir jungiąs juos į viena. — Išvertus šitą mitinę Eroto charakteristiką į moksliškų sąvokų kalbą ir pasiremiant tuo, kaip Sokratas toliau apibūdina visų gyvių lytinį instinktą, galima jį taip paaiškinti. Kiekviename geisme (troškime) susiję du priešingi momentai: vienas — neigiamas, — tatai geidžiamo objekto stokos jausmas, antras — teigiamas, būtent siekimas šiąją stoką pašalinti. Stokos jausmas iš pradžios gali būti dar neaiškus ir neapibrėžtas. Gyvulys arba žmogus tik šiek tiek nuvokia, kad jam ko nors stinga, bet dar neįsivaizduoja ryškiai, koks yra trokštamasis daiktas. Tačiau ir šitos neaiškios nuovokos jau užtenka gyvio veiklumui sužadinti: jis imasi ieškoti priemonių atsikratyti esamąja būkle ir patenkinti savo reikalą. Šiuo atžvilgiu nėra skirtumo tarp pirmykščio gyvuliško instinkto ir kilniausių žmogaus veržimųsi. Visados tai yra kaip tik stoka, stokos jausmas, kuris jį priverčia parodyti savo sumanumą, savo mokėjimą pasiekti geidžiamąjį daiktą. Geismo prigimtis visur ta pati. O kadangi Erotas nėra kas kita, kaip geismas, troškimas, tai Sokratas (Platonas) ir supranta jį šiąja plačiausia prasme: kaip sąmoningą arba instinktyvišką gėrio siekimą ir sugebėjimą šitą gėrį išgauti.

Bet jei taip yra, jei Erotas viešpatauja visoj organiškojoj gamtoje (Sokratas čia pritaria pareikštai Eriksimacho nuomonei), tai kyla tolesnis klausimas: kokia yra Eroto ypatinga funkcija žmogaus gyvenime ir kodėl jis pasireiškia čia pirmiausia grožio meile? Ir į šitą klausimą duoda atsakymą mitas apie Eroto kilmę. Būdamas demonu, jisai tarpininkauja tarp dievų ir žmonių. Tai reiškia — iš žmogaus pusės žiūrint — jis žadina žmogų siekti ne vieno arba kito gėrio, bet smelktis į *aukščiausią* gėrį, kurį teturi vien dievai, tos visiškai tobulos būtybės. Šitas aukščiausias gėris yra *išmintis*. Erotas todėl — tikras filosofas, išminties mylėtojas. Vadinasi, tai, kuo pasižymi įgimtas žmogui Erotas, yra jo *protingumas arba sąmoningumas*.

Tiktai šita ypatybė artina žmogų prie dievų ir leidžia jam pasirinkti jų tobulybę aukščiausiu siekiniu. Tačiau ištisai jo išminties troškimas niekuomet negali būti patenkintas. Tam kliudo žmogaus kūniška arba gyvuliška prigimtis, kuri priklauso nuo organiškosios gamtos aklo būtinumo. Jinai — visų jo netobulybių ir jo apribotumo priežastis. Ir kadangi žmogus savo žemiškoj gyvatoj negali nuo jos atsipalaiduoti, tai jam pavyksta vien artėti į išminties idealą, bet niekuomet jis jo nepasiekia. Juo labiau jis žengia pirmyn, juo aiškiau jis mato, kad tikslas dar tolimas, ir stokos jausmas, lyg tik išnykęs, atgimsta vėl ir neleidžia jam sustoti ties pasiektu žinojimo laipsniu, nes šitame žinojime visuomet glūdi ir neigiamas momentas; jisai neišvengiamai lydimas nusimanymo *apie nežinojimą*. Tai reiškia: skleisdamas ir gilindamas savo žinojimą, išminties mylėtojas stebi, kad kiekvienu žingsniu pasiimtas jo uždavinys auga, ir įgytų žinių niekuomet neužtenka tiriamajam dalykui visiškai aprėpti bei suvokti. Iš to suprantama, kodėl Sokratas savo pasikalbėjimuose kaskart pabrėžia, kad nieko nežinąs. Šitas kuklumas ir pasižeminimas nėra vien ironiško apsimetimo forma; jis kyla pirmiausia iš jo išminties meilės, neleidžiančios jam tenkintis netobulu ir nepilnu žinojimu.

IV

Tokiu būdu Erotas, kaip išminties meilė, suteikia visam žmogaus gyvenimui *dinamišką* pobūdį. Tatai niekuomet nesiliaujamas veržimasis į tikslą, kuris, rodos, tebelieka anapus to, kas žmogui prieinama žemiškajame buvime. Bet tuo apibūdinta tik bendra Eroto būsena. Reikia dar tiksliau išaiškinti, kaip įvyksta artėjimas į išminties idealą ir ką jis duoda žmogui, jei niekados neveda prie galutinio rezultato. — Išmintis įgyjama per žinojimą, bet vien per tokį žinojimą, kurį žmogus pajėgia tikrai pasisavinti, padaryti savo neatimama nuosavybe. Toks žinojimas negali būti suteikiamas iš šalies, jis turi būti artimas, gimiškas žmogaus prigimčiai, arba dar daugiau: jis turi išaugti iš pačios proto esmės. Štai kodėl tas pažinimas, kuriuo pagrįsta

išmintis, būtinai yra paties savęs pažinimas. Pažindamas tai, nuo ko priklauso daiktų esmė bei vertė, žmogus, tiesą pasakius, tik įsisąmonina ir iškelia aikštėn tai, kas slypi jo sielos gelmėse. Šitas vidinis sąryšis tarp aukščiausio gėrio pasiekimo ir paties savęs pažinimo sudaro tą centrinį tašką, apie kurį sukasi visa Platono filosofija; juo remiasi Platono pažiūra į pažinimo eigą ir sąrangą, bet juo pagrįsta ir visa jo etika (dorovės mokslas), arba, tiksliau, iš šito sąryšio aiškėja, kodėl, pasak Platono, pažinimo ir moralinio tobulėjimo keliai sutampa.

Iš tiesų: tikras pažinimas nesitenkina paprastu daiktų bei reiškinių stebėjimu ir aprašymu; jis stengiasi suvokti daiktų esmę, tai, kas sudaro visų jų savybių pamatą ir lemia jų prigimtį. Pvz., nagrinėjant klausimą, kas yra Erotas (meilė), neužtenka nurodyti vieną arba kitą jo ypatumą arba pasireiškimą; reik išaiškinti jo esmę, iš kurios išplaukia visi jo savitumai ir pasireiškimo būdai. Daiktų esmę kaip tikro pažinimo objektą Platonas vadina *idėja*. Idėja — visų pirma daikto *prototipas*, nuo kurio pareina daikto būtis bei prigimtis, visų jo požymių sąranga bei sąryšis. Bet kartu jinai yra ir jo vertingumo pamatas, ir tobulumo idealus mastas. Suteikdama daiktui visa tai, kuo jis pasižymi, idėja pasireiškia jame, bet niekuomet neįsikūnija ištisai. Kas priklauso juntamajam pasauliui, negali būti tobula, nes tai valdoma tapsmo dėsnio. O tai, kas tampa — kinta, t. y. blogėja arba gerėja, ir todėl nesuderinama su tobulybe. Idėja, priešingai, nekintama būtis, iškylanti viršum jusminių daiktų sferos ir nepriklausanti nei nuo erdvės, nei nuo laiko. Jei žmogaus pažinimas pasibaigtų šiąja sfera, tai idėjų pasaulis liktų jam neprieinamas. Daiktų vaizdai, kuriuos jam patiekia pojūčių organai (regėjimas, girdėjimas ir kt.), netikslūs, neryškūs, nuolat mainosi, prieštarauja vienas kitam, dažnai net būna apgaulingi. Vien iš jų žmogus niekuomet negalėtų suvokti tikros daiktų esmės, t. y. idėjų tobulybės. Bet būdamas protinga būtybė, jis turi dar kitą, aukštesnę pažinimo galią. Tatai — *mąstymas*. Jis sugeba tai, kas slepiasi už jusminių fenomenų tapsmo, t. y. įžiūrėti idėjų pasaulį. Tačiau toks idėjų įžiūrėjimas nesiduoda lengvai įvykdomas. Jis reikalauja

iš žmogaus nepaprastų pastangų. Visas jo sielos nusistatymas turi iš pagrindo pasikeisti. Paprastai žmogus būna nugrimzdęs jusminių reiškinių sferoj, jo kūno reikalai, jo geiduliai, asmeniniai interesai, turto, garbės, galios troškimas pririša jį prie regimųjų daiktų pasaulio, traukia jį tai į vieną, tai į kitą pusę, išblaško jo sielos jėgas ir neleidžia jam atsikvošėti bei susivokti, koks yra gyvenimo svarbiausias dalykas ir kas sudaro jo tikrą ir nesunaikinamą vertę. Tik atsikračiusi visais kasdieniniais rūpesčiais ir išsinėrusi iš juntamojo pasaulio nesiliaujamo tapsmo, žmogaus siela gali susikaupti, sutelkti savo jėgas ir atsiduoti grynam mąstymui. Bet mąstydama siela nenukreipta į išorinį objektą, ji kalbasi, kaip Platonas sako, pati su savimi ir, įsižiūrėdama į tai, kas glūdi joj pačioj, atranda tuos tobulus daiktų prototipus (pavyzdžius), kurie eina pagrindu visiems jos sprendimams apie ją apsupantį pasaulį. Vadinasi, idėjų pažinimo šaltinis yra pačios sielos prigimtis; ir tai suprantama, nes siela, pasak Platono, esanti dieviškos kilmės, ji giminiška idėjoms ir, lig tik nusigręžia nuo jusminių reiškinių srities ir įsigilina į pačią save, susiliečia su savo būties pradmenimi (dieviška sfera — idėjų pasauliu).

Tačiau kad ir kaip Platonas pabrėžia bei iškelia priešingumą tarp jusminių daiktų ir idėjų, tarp pojūčių duomenų ir mąstymo padarų, jisai vis dėlto neišleidžia iš akių ir šių priešingybių esminio sąryšio. Šio sąryšio, jo nuomone, turi būti vadovaujamas ir žmogaus pažinimas, nes jo kūniška prigimtis įsišaknijusi jusminiame pasaulyje ir visais savo gyvybiniais reikalais nesutraukomai susijusi su juo. Todėl ir žmogaus pažinimas iš pradžių nukreiptas visiškai į išorinę aplinką ir tesibaigia tais duomenimis, kuriuos jam suteikia pojūčių organai. Ir dar daugiau: paties proto lavinimasis prasideda tuo, kad jis aprūpina kūną priemonėmis savo reikalams bei geismams patenkinti. Su tokia dalykų padėtimi turi skaitytis ir filosofiškas pažinimas. Bendraudama su juntamuoju pasauliu, žmogaus siela, tiesa, rizikuoja pasiduoti jo suvedžiojimams ir visiškai paskęsti kasdieninio gyvenimo tuštybėj. Bet, antra vertus, kaip tik šio pasaulio įspūdžiai bei vaizdai duoda jai progos iškilti viršum regimo-

sios sferos ir paruošti kelią grynam mąstymui. Iš tikrųjų: jusminiuose daiktuose, kad ir neaiškiu, netobulu būdu, atsispindi idėjų prigimtis bei sąranga. Šitas panašumas kelia aikštėn tas žinias (apie idėjas), kurios slepiasi sielos gilumoj, ir sužadina protą atidžiau įsižiūrėti į daiktų jusminius vaizdus, kad suprastų, kokia jų tikra esmė bei vertė. Tokiu būdu įsigilinimas į juntamųjų reiškinių turinį sudaro gryno mąstymo bei filosofavimo pradžią. Platonas vaizduoja šitą procesą mitiškai *prisiminimu*. Veikiama jusminių įspūdžių siela prisimenanti tai, ką buvo mačiusi prieš gimimą, kai kūnas dar jai nekliudė laisvai bendrauti su idėjų pasauliu. Bet šitas prisiminimas įvyksta (įsigali) vien palaipsniui ir pradžioje reikalingas vaidinių paramos. Taip, pvz., grožio mylėtojas (vadovaujamas Eroto) suvokia grožį visų pirma vieno gražaus kūno pavidale. Bet gėrėdamasis juo jis pamato, kad grožis visuose gražiuose kūnuose tas pats ir visur vienodai gerbtinas. Tačiau ir ties šituo grožio suvokimu jis negali apsistoti. Iš jo akių negali išslysti, kad grožis pasireiškia ir kitose gyvenimo srityse, kurios, nors ir santykiauja su daiktų pasauliu, vis dėlto jam nebepriklauso, būtent kultūrinėje veikloje, liečiančioje religiją, meną arba socialinį gyvenimą. Dar daugiau atitolęs nuo regimųjų daiktų grožio tas grožis, kuriuo pasižymi visokie mokslai (Platonas turi galvoj ypač matematiką ir astronomiją). Tačiau visi šie grožio pasireiškimai tiktai preliminarūs, pagalbiniai laipsniai, paruošią įžvelgimą paties grožio (grožio idėjos), vienalyčio ir nekintamo, iš kurio visi gražūs daiktai gauna savo grožį.

Ką gi reiškia šitas kilimas į grožio idėjos žiūrą žmogui (išminties mylėtojui)? — Pirmu žvilgsniu rodos, kad tai yra grynai teoretinis procesas, logiškas apibendrinimas, nustatąs tam tikros sąvokos tūrį, jos bendrą galiojimo sferą ir tuo pačiu leidžiąs atskirti jos esmines žymes nuo neesminių. Tačiau tuo jo reikšmė toli gražu nesibaigia. Jisai ne tik išplečia pažinimą, bet ir *gilina* jį bei didina jo vertę. Meno kūrybos, socialinės veiklos arba mokslo grožis aukštesnis negu kūno grožis, nes priklauso gilesniam būties sluoksniui, kurs artimesnis sielai ir duoda jai daugiau progos pareikšti ir išskleisti savo savaimingumą (aktyvu-

mą). O sielos savaimingas veiklumas nėra kas kita, kaip *mąstymas*. Juo aukštesnis grožio laipsnis, juo mažiau jis pareina nuo jusminių įspūdžių, juo giminiškesnis jis grynam mąstymui[3] ir juo didesnis pagaunančio jį mąstymo įtempimas. Vadinasi, pereidamas nuo juntamųjų daiktų prie tų objektų, kurie prieinami vien mąstymui, filosofas prisiartina prie visos būties pirmosios pradžios, prie idėjų pasaulio. Tai nereik suprasti ta prasme, kad kylant aukštyn tesikeičia vien mąstymo pakraipa bei mąstymo objektas. Keičiasi drauge ir pats mąstymas, t. y. visas sielos nusistatymas bei jos vidinė būsena. Jos veikla ir apskritai visas gyvenimas vyksta dabar, taip sakant, gilesniame ir realesniame (vertingesniame) būties plane. Kol siela nugrimzdus jusminių reiškinių tapsme, ji užmiršus ir pametus pati save. Atsidavus grynam mąstymui, ji grįžtanti vėl į save. Pažindama save ir įsisąmonindama, kokia jos tikra prigimtis, ji tuo pačiu ugdo bei lavina savo kūrybines jėgas, nes išaugęs iš mąstymo pažinimas savo esme yra ir *kūryba*. O šita kūryba aprėpia visą žmogaus gyvatą ir prisunkia ją tikrų vertybių ir visų pirmiausia dorovės vertybių. Tatai, o ne kas kita, yra tas grožis, kurį filosofas, vadovaujamas Eroto, anot Sokrato, gimdo ir išveda į pasaulį. Grožis grindžiasi *harmonija*, darna ir todėl priskiriamas kiekvienam daiktui, kiekvienai visybei, kur visos dalys užima tinkamą vietą ir atlieka paskirtą joms funkciją (pareigą). Tokiu darnumu remiasi ir žmogaus dorovė. Protui, tai aukščiausiai bei vertingiausiai sielos galiai, pritinka rikiuojamasis vaidmuo, o kūnas ir susijusi su juo žemesnioji sielos dalis turi klausyti proto ir vykdyti jo nurodymus. Valdomas proto, žmogus įsigyja išmintį, t. y. tą pagrindinę sielos dorybę, kuri laiduoja jam ir tikrą laimingumą (eudaimoniją), nes išmintis, leisdama žmogui įžiūrėti idėjų pasaulį ir su juo bendrauti, sutampa su aukščiausiu gėriu ir su aukščiausiu grožiu. Bet prieš iškylant iki grynos idėjų žiūros, susivokusi siela pareiškia savo kūrybinį veiklumą išorinėj aplinkoj, ji gimdo visas tas vertybes, kuriomis pagrįsta medžiaginė

[3] Iš to suprantama, kad Platonas mokslui priskiria aukštesnį grožio laipsnį negu praktiškai veiklai.

bei dvasinė kultūra ir kurios įsikūnija amatuose, mene, valstybės santvarkoj ir visuomeniniame gyvenime. Kiekvieną iš šių sričių atitinka tam tikra apibrėžta grožio ir dorybės rūšis. Bet visur esminis kūrybos akstinas tas pats: tai — troškimas įvykdyti tą idealų (tobulą) vaizdą, kuris gimė sielos gelmėse. Ir panašiu būdu kaip siela reikalinga jusminių įspūdžių, kad joje atsirastų atsiminimai tų tobulų pavyzdžių, kuriuos ji buvo išvydusi prieš gimimą, taip ir įkvėptas Eroto žmogus gali pareikšti ir išskleisti savo kūrybinę galią vien tada, kai bus apvaisintas kito žmogaus kūninio arba dvasinio grožio. Individo moralinės ir intelektualinės jėgos ir apskritai visa jo asmenybė bręsta ir auga vien per bendravimą su kitais individais. Auklėti save ir tobulintis tegali tik tas, kam rūpi ir kitų auklėjimas ir tobulinimas. „Aš“ ir „Tu“ — vienas reikalingas antro. Ir tik drauge tie „Mes“ kiekvienas pasidaro tuo, kuo jis savo esme turi būti. Erotas, išminties meilė, neleidžia žmogui atsiduoti vien savo asmeniniams interesams ir rūpesčiams; jisai uždeda jam ir tam tikrą socialinę pareigą ir įteigia tinkamą nusistatymą šiai pareigai atlikti[4].

V

Trumpai suglaudus galima taip apibrėžti Eroto kilimo ir rutuliojimosi procesą: tai perėjimas nuo matomųjų daiktų prie nematomųjų (idėjų) žiūros; nuo išorinio pasaulio pažinimo prie sielos (paties savęs) pažinimo ir tuo pačiu nuo tampamųjų reiškinių — prie nekintamosios būties; nuo antrinių bei išvestinių vertybių — prie pirminių bei pamatinių vertybių, nuo žmogaus netobulumo — prie dieviškosios sferos tobulybės. Vadinasi, šitas procesas vyksta kartu ir gilyn, ir aukštyn. Idėjos, būdamos visos būties pradmenimis, kartu ir vainikuoja visetą, kaip tobulybės amžini pavyzdžiai, kuriems prilygti trokšta viskas, kas tampa bei kinta. Iš to aiškėja, kad meilė ir pažinimas savo esme

[4] Štai kodėl Sokratui dialogas, pasikalbėjimas — tinkamiausias filosofavimo būdas. Tiesos ieškojimas galimas vien bendraujant su kitu išminties mylėtoju.

susiję viena su kitu ir sudaro neatskiriamą vienybę. Nukreipdama savo žvilgsnį į pačią save, t. y. į mąstomųjų daiktų sferą, žmogaus siela prasiveržia į gilesnius ir vertingesnius būties sluoksnius ir tuo pačiu pasisavina tai, ką buvo įžvelgusi. Pažindama idėjas, ji dalyvauja jų būtyje, prisipildo jų tobulumo. Tiesa, šitas pažinimas bei dalyvavimas lieka dar nepilnas, neužbaigtas. Žmogaus gyvuliška prigimtis neleidžia jam visiškai pasitraukti iš tapsmo sferos ir galutinai atsipalaiduoti nuo juntamybės įtakos. Tačiau — kaip aiškina Platonas — grožio mylėtojui, išėjusiam visus paruošiamuosius pažinimo laipsnius, kai kada pavyksta pasiekti meilės kelio galą, ir tada jam atsiveria švenčiausia Eroto paslaptis. Tatai tie momentai, kai jis staiga išvysta „tikrąjį dieviškąjį vienalytį grožį, skaistų kaip saulė“, ir tiesiog su juo susiliečia. Kad ir kaip trumpi būtų tokie momentai, jie su niekuo nesulyginami ir iškyla viršum tos laikinumo sferos, kurios apribotas kasdieninis žmogaus gyvenimas. Jų vertė bei reikšmė *absoliuti,* nes čionai įvyksta tikras žmogaus *sudievėjimas;* jo siela susilieja su savo amžinu dieviškuoju pradmenimi. Tuo patenkinamas bei numalšinamas ir įgimtas jai *nemirtingumo troškimas.* Bendraudama su dieviškosios būties nekintamumu bei tobulumu, siela dalyvauja ir jos nemirtingume.

Bet jei žmogui sudievėjus galutinis Eroto tikslas pasiektas, ar tai nereikštų kartu ir pačios Eroto mirties? — Jei Erotas iš esmės nėra kas kita, kaip geismas, tai kitaip negalėtų būti, nes geismo visiškas patenkinimas neišvengiamai sunaikina patį geismą. — Tačiau toks Eroto supratimas negalima pripažinti pakankamu. Pritarus jam pasirodytų, kad Eroto prigimtyje persvarą turėtų jo motinos — Penijos (stokos) neigiamybės, ir tobulumas būtų jam visiškai neprieinamas. Bet Eroto prigimties teigiamą esmę nulemia paveldėta iš tėvo (Poro) galia — nugalėti motinos netobulybę ir pasisavinti trokštamą gėrį. Sakykim, šis pasisavinimas palieka nepilnas ir negalutinis. Kiekvienu atveju jis leidžia žmogui susiliesti su dieviškuoju pasauliu. Ir jei tais momentais, kai susilietimas virsta tiesioginiu bendravimu, Erotas — troškimas turi mirti, tai šita mirtis nereiškia, kad jis visiškai išnyksta, bet kad miręs jis atsikelia nauju pakitusiu pa-

vidalu. Dinamiškas Eroto aspektas papildomas statiško. Jisai ne tik smelkiasi į aukščiausią gėrį, bet ir sugeba jį pasiekti ir juo džiaugtis.

Įsidėmėjus šį Eroto prigimties dvilypumą, galima lengviau išaiškinti, kaip Platonas supranta nemirtingumą ir kokiam jo momentui priskiria lemiamą reikšmę. Trokšdamas nemirtingumo Erotas stengte stengiasi nugalėti tampamojo pasaulio neigiamybę, pasireiškiančią dvejopu būdu: *daiktų praeinamumu ir jų netobulumu.* Abu šie trūkumai glaudžiai susiję, bet vis dėlto nevisiškai sutampa. Visų pirma Erotui rūpi pirmojo trūkumo pašalinimas, ir jis įvykdo savo tikslą gimdydamas tai, kas išlieka po individo mirties. Organiškojoj (kūno) sferoj tai — naujoji individų karta, kuri daugėdama savo ruožtu laiduoja giminės amžinumą (nepraeinamumą). Kultūros arba socialinio gyvenimo srityje tatai — garbė bei atminimas, pergyveną naujų medžiaginių bei dvasinių vertybių sukūrėją, davusį pasauliui naudingų amatų (technikos) išradimus, gerus (teisingus) įstatymus arba žymius meno veikalus. Tačiau jau šitame Eroto raidos laipsnyje pasirodo, kad tikrajam nemirtingumui vieno gyvybės arba jų padarų nepraeinamumo nepakanka ir kad amžinumas vertingas bei geistinas vien tiek, kiek tuo pačiu šalinama ir žmogaus buvimo netobulybė. Ir juo daugiau Erotas gilėja ir kilnėja, juo griežčiau visos jo pastangos nusikreipia ne į gyvybės (giminines arba individinės) pailginimą, o į pačios asmenybės tobulinimą bei taurinimą. Pagaliau kai Erotas iškyla iki filosofiško sąmoningumo, tai vienintelis jo siekinys — pasisavinti tą aukščiausią gėrį, kuris nėra kas kita, kaip išmintis arba bendravimas su idėjų pasauliu, su tobulybės pradmenimi. Vadinasi, esminį nemirtingumo pamatą sudaro sielos susilietimas su Absoliutu, ta gryniausia jos būsena, kuri teikia jai galią „gimdyti ne dorybės šešėlius“, o tikrąją, t. y. absoliučios vertės dorybę. Toks tobulybe pagrįstas amžinumas visiškai nepriklauso nuo laiko trūkio. Jis gali tilpti net trumpiausiame akimirksnyje ir todėl pasiekiamas ne tik anajame aukštesniajame pasaulyje, bet ir paties žemiškojo buvimo ribose. Tuo ir nubrėžiamas žmogaus, kaip išminties mylėtojo, pašaukimas ir jo gyvenimo tikslas.

VI

Išdėstytas „Puotoje" Eroto mokslas apsprendžia pagrindą Platono pažiūros į nemirtingumą. Jis palieka tas pats ir „Faidone", nors problema čia nušviečiama iš kitos šalies. Tiesa, skaitant šitą dialogą, pirmas įspūdis visai kitoniškas. Rodos, kad, palyginus su „Puota", žemiškojo gyvenimo įvertinimas radikaliai pasikeitė. Platonas čia imasi uždavinį įrodyti, kad mirtis esanti ne blogybė, kaip paprastai manoma, bet gėrybė, nes išvaduojanti sielą nuo kūno pančių ir perkelianti ją į anąjį pasaulį, kur ji galinti pasiekti tą laimę (eudaimoniją), kuri jai šiame gyvenime ne visai prieinama. Iškeldamas „Puotoje" Eroto kūrybinę jėgą, Platonas, rodos, pateisina žmogaus gyvenimą ir priskiria jam teigiamą vertę. „Faidone" bendra nuotaika ir minčių pakraipa kaip tik priešinga: žemiškasis buvimas neturįs jokios savarankiškos vertės. Filosofas žiūrįs į jį vien kaip į ruošimąsi mirčiai, ir juo greičiau jis atsisveikins su juntamuoju pasauliu, juo jam geriau. Todėl ir sielos nemirtingumą Platonas supranta čia *transcendentiškai,* kaip anapusišką pomirtinį sielos egzistavimą, kuriame filosofas tikisi išgausiąs tai, ko visų pirmučiausia trokšta, — nieko netrukdomą mąstymo laisvę ir visišką sielos nuo kūno atskyrimą. Šiuo atžvilgiu „Faidono" pasaulėžvalga (arba, tiksliau, pasaulėjauta) žymiai nukrypsta nuo Eroto teorijos; ji prisunkta asketiško, atsiskyrusio nuo gyvenimo idealizmo, kuris svetimas „Puotoje" išdėstytam mokslui. Tačiau šitas skirtumas neliečia Platono filosofijos pagrindinės pozicijos; jis pareina visų pirma nuo tų ypatingų aplinkybių, kuriomis įvyksta paskutinis Sokrato pasikalbėjimas su savo mokiniais. Prieš išsiskiriant su jais Sokratui itin svarbu juos įtikinti, kad mirtis, kuri paprastam žmogui pasirodo kaip gaivalinga katastrofa, numetusi jį nuo žemės paviršiaus, filosofui nesudaro jokios naujos situacijos, kuri galėtų jį sutrikdyti ir pakeisti jo dvasios nusistatymą, nes siela esanti nemirtinga ir todėl jis galėsiąs po mirties dar palankesnėmis aplinkybėmis atsidėti tam dalykui, kuris jam rūpi: grynam mąstymui ir idėjų žiūrai. Vadinasi, sielos nemirtingumas, pasak Sokrato, sudaro tą būtiną sąly-

gą, kuri leidžia filosofui įvykdyti iki galo savo pašaukimą. Štai bendra linkmė tų samprotavimų, kuriais Sokratas stengiasi pamatuoti sielos nemirtingumo tezę. Įsižiūrėsim dabar iš arčiau į šituos įrodymus. Pirmas įrodymas remiasi Herakleito Efesiečio nustatytu bendru dėsniu, pagal kurį visi gamtos procesai yra ciklinio pobūdžio ir vyksta priešingybėms besikaitaliojant. Kas gimsta, atsiranda iš savo priešingybės ir nykdamas vėl pavirsta tuo, iš ko buvo gimęs. Taip nuolat kaitaliojasi visi tampamojo pasaulio reiškiniai bei daiktų būsenos: šiluma ir šaltis, sausumas ir drėgnumas, didėjimas ir mažėjimas, miegas ir budėjimas ir t. t. Tapsmo cikliškumas — būtina pasaulio buvimo bei išsilaikymo sąlyga. Jei jis eitų tiktai viena kryptimi, tai neišvengiamai visi reiškinių skirtumai išsilygintų, ir tapsmas nustotų vykęs. Todėl reikia pripažinti, kad ir gyvybė atsiranda iš savo priešingybės, iš mirties, ir atvirkščiai — mirtis iš gyvybės, vadinasi, kad gimimas (atgijimas) ir mirimas nuolat kaitaliojasi. O jei taip yra, tai, rodos, ir siela turi būti nemirtinga; jos būta ne tik prieš gimimą, bet išlikta ir po mirties, pasikeičia tik viena antrai priešingos jos būklės.

Šitas įrodymas neišeina už priešsokratinės gamtos filosofijos ribų; jame nėra dar nieko tipiška Platono ir Sokrato filosofavimo būdui. Prilyginant sielos buvimą gamtiniams reiškiniams protaujama, kad jis turi priklausyti nuo bendro šių pastarųjų dėsningumo (priešybių ciklinio kaitaliojimosi). Vadinasi, įrodymo pagrindas yra tam tikra analogija, t. y. tokia išprotavimo forma, kuri duoda vien problematiškas arba šiek tiek tikėtinas išvadas. Matyt, ir pats Platonas nepriskiria jam griežto tikslumo bei įtikimumo ir pripažįsta, kad reikalingas tolesnio patikrinimo bei pamatavimo. Tam tikslui jis paremia jo išvedžiojimus kitais samprotavimais, kurie nebesinaudoja gamtos filosofijos duomenimis, o išeina iš paties Platono sistemos branduolio, iš idėjų teorijos. Viso dialogo svorio centras yra kaip tik šiuose įrodymuose.

Sielos buvimą prieš žmogui gimus priverčia pripažinti *pažinimo analizė*. Įsižiūrėdami į tai, kaip vaidiniai atsiranda mūsų prote, mes stebim, kad dažnai tam tikro daikto suvokimas su-

kelia mumyse kito, panašaus į jį daikto vaizdą, kurį buvom anksčiau matę. Vadinasi, šiuo atveju panašumas eina prisiminimui pagrindu. Bet panašumas, būdamas ne kas kitas, kaip dalinė arba nepilna lygybė, negali būti suvokiamas be šios pastarosios sąvokos arba idėjos. Todėl kyla klausimas: iš kur atsiranda pati lygybės idėja? Iš jusminio patyrimo negalima jos gauti, nes matomųjų daiktų pasaulyje mes niekuomet nesutinkam ištisos arba tobulos lygybės. Vis dėlto jusminiai įspūdžiai, kurie yra šiek tiek lygūs, sukelia mumyse šitą idėją dėl panašumo su ja. Tas pat galima sakyti apie visas kitas idėjas, sąlygojančias daiktų esmę ir jų esminius santykius. Mes suvokiam arba atpažįstam jas tuose netobuluose atvaizduose, kuriuos suteikia juntamoji aplinka. Todėl reik manyti, kad idėjų pažinimas vyksta mums prisimenant tai, ką buvom suvokę prieš sielai apsivilkus kūnu ir ką esam užmiršę kaip tik gimimo metu. Vadinasi, idėjų pažinimo kilmė aiškiai parodo, kad žmogaus siela buvo prieš jam užgimus ir kad ji turėjo tobulą (būties tobulų pavyzdžių) žinojimą. Tačiau ir šito įrodymo dar nepakanka, nes jis nelaiduoja sielos pomirtinio buvimo. Sielos nemirtingumas bus užtenkamai pamatuotas vien tuo atveju, jei pavyks įrodyti, kad ji savo esme nesiduoda ardoma arba naikinama. Šitai tezei paremti paskirti tolesni Platono protavimai „Faidone“. Visų pirma jis nustato nykimo arba žuvimo galimumo sąlygas. Išnykdamas daiktas nepavirsta nieku, bet išsiskirsto į savo sudedamąsias dalis arba elementus. Vadinasi, išnykti tegali vien tai, kas *sudėtinga*. O jeigu sudėtingumas praeinamumo priežastis, tai, rodytųs, sudėtingų daiktų priešingybė būtų tie paprasčiausi jų medžiaginiai elementai, kurie nekintami ir visados lieka tai, kas yra. Tačiau Platonas supranta naikinamųjų ir nenaikinamųjų daiktų priešingumą visai kitokiu būdu, atsižvelgdamas į pagrindinį skirtumą dviejų būties planų arba sluoksnių, būtent į skirtumą tarp juntamojo ir nejuntamojo, arba idėjų, pasaulio. Idėjos, tos daiktų esmės, nepriklauso nuo tų sąlygų, kurios apsprendžia jusminių reiškinių sarangą, t. y. jos nepriklauso nei nuo erdvės, nei nuo laiko. O kur nėra erdviškumo ir laikiškumo, ten negali būti nei išsiskirstymo (suskilimo), nei kintamu-

mo arba nykimo. Vadinasi, idėjos iš prigimties yra amžinos. Kokia išvada išplaukia iš to sielos esmei apibrėžti? Pirmiausia reik pažymėti, kad siela nematoma ir šiuo atžvilgiu panaši į idėjas. Bet tuo šitas panašumas nesibaigia, nes nematomumas (nejuntamumas) vienas dar nelaiduoja jos nemirtingumo. Jei ji sudarytų kūno dalių harmoniją (darną) — kaip nurodo Simijas, — tai būtų nematoma ir vis dėlto turėtų išnykti kartu su kūno mirtimi. Bet siela nepareina nuo kūno tuo pačiu būdu, kaip harmonija nuo savo medžiaginio pamato (stygų). Tai aiškėja iš to, kad esmingiausias jos ypatumas yra sugebėjimas *mąstyti*. O mąstymas vyksta juo sėkmingiau, pasiekiamas jo pažinimas juo tikslesnis bei gilesnis, juo mažiau siela bendrauja su kūnu ir nesinaudoja jo pojūčiais, nes mąstymo intencija nukreipta į jusminių reiškinių priešingybę, į idėjų sferą. Susikaupus ir atsidėjus grynam mąstymui siela įžvelgia tai, kas jai giminiška, ir tuo pačiu pareiškia savo tikrąją esmę. Tai reiškia: įsižiūrėdama į idėjas, siela kartu darosi panaši į jas, ji tobulėja. O tobulėjimas iš pagrindo pakeičia jos santykį su kūnu. Siela ne tik išsivaduoja iš kūno vergovės, bet ir sutvardo jo geidulius ir paima jį savo valdžion. Tokio žmogaus būsena, kur siela viešpatauja, o kūnas jai tarnauja, yra dorovės pagrindas; ji nustato tą sielos bei kūno santykiavimą, kuris atitinka jų prigimtį bei paskyrimą. Aukštesnioji ir vertingesnioji dalis turi vadovauti žemesniajai. Tokiu būdu ir sielos vertingumas, ir jos kūrybinė jėga dorovės srityje pareina nuo jos giminiškumo su idėjomis. Štai kodėl ir idėjų amžinumas, rodos, turi būti priskirtas žmogaus sielai. — Tiesa, įsižiūrėjus atidžiau į šitą samprotavimą gali kilti abejonė, ar jis nesiremia paprasta analogija, ar sielos panašumo (arba giminiškumo) su idėjomis jau užtenka jos nemirtingumui laiduoti. Šiai abejonei pašalinti paskirtas paskutinis „Faidono“ įrodymas, kuriame Platonas mėgina išaiškinti grynai logišku būdu būtiną nepraeinamumo ryšį su sielos esme.

Idėjos, kaip mes matėm, ne tik daiktų idealūs pavyzdžiai; nuo jų pareina ir kiekvieno daikto esmės apibrėžtumas. Jis yra tai, kas yra, kiek dalyvauja toj idėjoj, kuri atstoja jo esmę. Ir visos jo savybės bei būsenos taip pat sąlygojamos dalyvavimo

vienoj arba kitoj idėjoj. Iš to aiškėja, kaip reik suprasti daiktų kitimai (pvz., didėjimas, mažėjimas, šilimas, aušimas ir kt.). Daiktui kintant, pasikeičia vietomis sąlygojančios jo būklę idėjos. Tai reiškia: kadangi pačios idėjos nekintamos ir negali pavirsti viena kita, tai daiktas nesugeba iškart dalyvauti dviejose priešingose idėjose. Vadinasi, lig tik jis pereina iš vienos būsenos į kitą, priešingą, tai ta idėja, kuri nulėmė jo pirmutinę būseną, turi užleisti vietą savo priešingybei (didumo idėja — mažumo idėjai, šilčio idėja — šalčio idėjai ir t. t.). O jeigu daikto prigimtis pareina nuo vienos iš priešingų idėjų (pvz., ugnis nuo šilumos idėjos), tai jo buvimas nesuderinamas su dalyvavimu antrojoj (pvz., šalčio idėjoj), ir todėl kiekvienas procesas, vedąs prie šios pastarosios pasirodymo, baigiasi arba daikto žuvimu, arba, jei pats daiktas nenykstamas, tuo, kad priešindamasis jisai neprisiima priešingosios idėjos ir nutolsta nuo jos. Kas gi išplaukia iš tokios dalykų padėties atsižvelgiant į sielą? Siela yra tas pradmuo, kurs teikia kūnui gyvybę. Sielos esmė todėl nesutraukomai susijusi su gyvybe ir būtinai šalina gyvybės priešingybę, t. y. mirtį. Kai kūnas miršta, t. y. mirtis išstumia iš jo gyvybę, tai siela negali drauge su juo pražūti, nes žuvimas prieštarauja jos esmei — gyvybei. Vadinasi, siela išliekanti ir po kūno mirties, nemirtingumas sudarąs neatimamą jos prigimties savitumą.

Šitas įrodymas galioja vien pripažinus, kad siela — gyvybės pradmuo, ir todėl gyvybė neatskiriama nuo jos prigimties. Norint jį kritiškai įvertinti, reik pirmiausia išsiaiškinti, ką reiškia šioji tezė Platono filosofijoje. Jei visi kritimo procesai tampamajame pasaulyje pareina nuo to, kad ta idėja, kuri nulemia daikto būseną arba prigimtį, užleidžia vietą savo priešingybei, tai reikėtų manyti, kad tokiu pat būdu vyksta ir mirimas, t. y. kad kūnas, nustojęs dalyvavęs gyvybės idėjoj, pasiima mirties idėją. Tačiau ar mirtis gali būti laikoma idėja ta pačia prasme, kaip gyvybė? Idėjos, tie tobuli būties pradmenys, sąlygoja fenomenų sferą vien teigiamai ir iš esmės nesuderinami su būties neigimu, su nebūtimi. Mirtis, priešingai, būdama gyvybės priešingybė, yra grynai neigiamas dalykas; ji panaikina gyvybę,

nepakeisdama jos jokiu teigiamu momentu. Vadinasi, gyvybės ir mirties priešingumas esmingai skiriasi nuo tų priešingumų (šilumos ir šalčio, porinių ir neporinių skaičių ir pan.), su kuriais Platonas jį sugretina, jisai priklauso, taip sakant, visai kitokiam būties (pasaulio) matavimui, būtent apibūdina ne tam tikrą būsenų arba savybių skirtumą jusminių reiškinių plane, bet skirtingus laipsnius hierarchinėj būties santvarkoj: aukštesnįjį — gyvybę ir žemesnįjį — negyvybę, t. y. nebetekusią gyvybės medžiagą. Žodžiu, tatai tas pats skirtumas, kuriuo Platonas pagrindžia sielos prakilnumą lyginant su kūnu ir įgimtą jos teisę valdyti šį pastarąjį. Iš tikrųjų sielos gyvybė — tai jos savaimingumas, o šio savaimingumo tikrasis pasireiškimas yra mąstymas, per kurį ji santykiauja bei susiliečia su idėjų pasauliu. Vadinasi, iškeldamas gyvybę, kaip sielos esminę savybę, Platonas turi akivaizdoj ne ką kita, kaip jos giminiškumą su visos būties pirmutiniu šaltiniu bei priežastimi, su *Absoliutu*. Tiktai kai siela įstengia įvykdyti tai, kas glūdi šioj giminystėj, — bendravimą su idėjomis, jos gyvenimas įgauna tą absoliučią vertę, kuria pagrįstas tikrasis nemirtingumas.

VII

Iš visa to galima matyti: tie sielos nemirtingumo įrodymai, kuriems Platonas „Faidone" priskiria sprendžiamąją reikšmę, būtent antrasis ir trečiasis, atsiremia į tą patį pamatą, iš kurio išaugusi ir Eroto teorija, ir todėl neįneša nieko esmingai nauja į nustatytą ir išdėstytą „Puotoje" nemirtingumo supratimą. Sielos pomirtinis buvimas, jos amžinumas laiko atžvilgiu tėra gėrybė vien dėl to, kad jis papildo ir užbaigia tą nemirtingumą, kurį ji buvo pasiekusi žemiškajame gyvenime. Ir todėl sielos likimas anajame pasaulyje, kad ir koks laimingas būtų, niekaip negali nuvertinti visa tai, ką šiame pasaulyje yra sukūrusi tikroji išminties meilė. Besirengdamas mirčiai filosofas nenusigręžia nuo gyvenimo, neneigia jo, bet pakelia į aukštesnę sritį. Nemirtingumas kaip aukščiausias gėris neatskiriamas nuo Eroto, tos neišsenkamos gyvybės kūrybiškos jėgos. — Šitą sąryšį

pabrėžti ypač svarbu norint ne tik susekti Platono argumentavimo rikiuojamąjį siūlą, bet ir išsiaiškinti jo samprotavimų *bendrą nepraeinamąją reikšmę*. Jei iškelsim klausimą, ar Platonui pavyko nenuginčijamu būdu pamatuoti sielos nemirtingumą amžino jos buvimo prasme, tai teks pripažinti, kad visi jo įrodymai nėra pasiekę savo tikslo. Pirmojo įrodymo, kaip jau buvo minėta, pats Platonas nelaiko pakankamu savo tezės pamatavimu. Antrojo, pagrįsto prisiminimo teorija, įtikimumas taip pat lieka abejotinas. Iš to, kad idėjų suvokimas negali būti išvestas iš išorinių įspūdžių, aiškėja tiktai, kad žmogaus žinojimas išsiveržia už jusminio patyrimo ribų, bet šitas faktas toli gražu dar neįrodo, kad idėjų pažinimas sielos įgytas prieš žmogaus gimimą. — Pagaliau ir trečiojo argumento įrodomoji galia formaliu atžvilgiu pasirodo nepakankama. Iš vienos pusės, statydamas sielą, kaip kažką nesudėtingą, prieš fizinių daiktų sudėtingumą, Platonas sugretina ją su medžiaginiu pasauliu, priklausančiu nuo erdvės ir laiko, o tai nesuderinama su sielos giminiškumu su idėjomis. Antra vertus, lieka neaišku, kaip Platonas skiria sielą nuo gyvybės idėjos, nes ji, suteikdama kūnui gyvybę, atlieka kūno atžvilgiu kaip tik gyvybės idėjos funkciją. Tuo dar nesibaigia tie neaiškumai, kurie galima būtų prikišti Platono argumentacijai. Tačiau visi šie trūkumai nė kiek nemažina „Faidono“ filosofiškos reikšmės. Ir jeigu šis dialogas ir mūsų laikais padaro rimtam skaitytojui neišdildomą įspūdį, tai pareina ne tik nuo jo nepaprastų meniškų vertybių, bet pirmiausia nuo jo problematikos gilumo[5] ir nuo platumo tų perspektyvų, kurias jis atveria filosofiškam mąstymui. Sakykim, idėjų mokslas ta lytimi, kurią jam suteikė Platonas, mums dabar nepriimtinas; sakykim, jis supranta žmogaus dvasinį buvimą vienašališku, racionalistišku būdu, apibrėždamas sielos esmę grynojo mąstymo sugebėjimu, — vis dėlto nubrėžti „Puotoj“ ir „Faidone“ filosofijos metmenys iki šiol neišjudinami; jie teberodo kelią, kuriuo turi eiti kiekvienas, kas yra rimtai atsidėjęs

[5] Pažymėkim tik, kad Platonas, tarp kitko, iškelia „Faidone“ *hipotezių* reikšmę pažinimui ir nubrėžia logiškąjį metodą joms patikrinti.

tiesos ieškoti. Itin reikšminga šiuo atžvilgiu Eroto teorija. Ji leidžia mums suvokti ir pajusti, koks yra tikrojo filosofo dvasios nusistatymas. Tai toli gražu ne tas ramumas ir nieko netrukdomas gėrėjimasis grynąja žiūra, kurią vėlesnieji senovės mokyklų (stoikų, epikūriečių) atstovai priskyrė filosofui. Tai, priešingai, nesiliaujama ir įtempta kova Absoliutui pasiekti, kova, reikalaujanti nepaprasto budrumo bei įžvalgumo, nes kovoti tenka dviem frontais: ne tik su sunkumais, glūdinčiais objekte, bet ir su tomis kliūtimis, kurias filosofas sutinka pačiame savyje, — su savo galvosenos vienašališkumu, su vidiniu inertingumu, su teršiančia dvasią kasdieniškumo tuštybe bei šlykštybe. Filosofiškam pažinimui svarbiausias dalykas ne plėstis, o eiti *gilyn*. Arba tiksliau, jis įgyja tikrą universališkumą vien prasiskverbdamas į gilesnius būties sluoksnius. Bet pasiekti šitą gilumą filosofas gali tik per patį save, t. y. per tokį savo dvasinių jėgų įtempimą, kuris leidžia jo asmenybei augti gilyn ir susiliesti su būties pradiniu šaltiniu, maitinančiu visą pasaulio gyvybę ir gyvybės kūrybinį veržimąsi. Štai ta neabejojamoji ir nevystamoji tiesa, kurią Platonas apreiškė žmonijai „Puotoje“ ir „Faidone“. Tikruoju filosofu gali pasidaryti tiktai tas, kurs ištisai ją suvokia ir įsisąmonina.

ARISTOTELIO GYVENIMAS IR FILOSOFINĖ KŪRYBA

I. ARISTOTELIO FILOSOFIJOS VIETA FILOSOFIJOS ISTORIJOJE

Aristotelio gyvenimas ir filosofinė kūryba (384—322 m. pr. m. e.) sutampa su tuo laikotarpiu, kai graikų valstybės-miestai pergyveno labai sunkią krizę. Nepaliaujami tarpusavio karai, kurie nuo 431 m. pr. m. e. tęsėsi beveik visą šimtmetį, pakirto Graikijos valstybių ekonominę bazę. Be to, atskiruose miestuose politinių partijų (aristokratų ir demokratų) vidinė kova vis aštrėjo. Taip pat stiprėjo antagonizmas tarp vergvaldžių ir vergų. Visos šitos aplinkybės taip sukrėtė graikų valstybių politinę santvarką, kad jos nepajėgė priešintis makedoniečių monarchijos veržliam puolimui, neteko savo savarankiškumo ir buvo įjungtos į Aleksandro Didžiojo imperiją. Aristotelis buvo vienas iš tų filosofų, kuris suprato, kokia didelė yra ekonominė ir politinė krizė. Rūpindamasis savo tautos likimu, jis ėmėsi uždavinio: pasiūlyti tokias reformas, kurios galėtų įveikti krizę (veikalas „Politika"). Bet kaip tik čia aiškiai pasirodo Aristotelio politinio akiračio istorinis ribotumas. Nesupratęs vergvaldystės esminių trūkumų, jis manė, jog esamąsias socialinio ir politinio gyvenimo blogybes galima pašalinti ir paliekant vergovinę santvarką. Aristotelis savo reformomis norėjo jai suteikti tik didesnį pastovumą bei atsparumą. Jo politinis idealas — tai žingsnis atgal ir reiškia jis ne ką kita, kaip norą atgaivinti primityvią vergvaldinės demokratijos formą, kuri tais laikais buvo jau atgyvenusi. Tačiau ypatinga Aristotelio filosofijos reikšmė glūdi ne jo pažiūrose į ekonominius ir politinius klausimus. Ji iškyla pirmiausia tuose veikaluose, kuriuose Aristotelis atskleidžia pagrindinį savo mąstymo užmojį — sukurti tokį universalų mokslą, kuris suvestų visus jo pirmta-

kų ieškojimus ir laimėjimus į sistemingą vienybę. Jo sistema ir užbaigia tą klasikinį senovės filosofijos laikotarpį, kuriame ji pasiekė savo apogėjų ir pražydo daugeliu originalių bei vaisingų teorijų. Helenizme, kuris buvo klasikinės kultūros įpėdinis, filosofinės minties kūrybiškumas labai nusilpo. Šio laikotarpio mąstytojai sutelkia savo dėmesį pirmiausia į individualios etikos klausimus ir skiria teorinėms problemoms tiktai tiek vietos, kiek reikalinga etikos mokslui pagrįsti; teorinius pagrindus jie pasiima iš vienos arba kitos klasikinio periodo filosofinės sistemos.

Antra vertus, nuo helenizmo pradžios filosofinė mintis nukrypsta į kruopštų faktų tyrinėjimą. Toks polinkis jau yra būdingas ir Aristotelio mąstysenai. Jo asmenybėje susijungė filosofas sistematikas ir įžvalgus mokslininkas tyrinėtojas, nuodugniai susipažinęs su visais tų laikų mokslo sukauptais duomenimis. Kaip tik dėl to Marxas vadina Aristotelį didžiausiu senovės mąstytoju.

Savo filosofijoje Aristotelis svyravo tarp materializmo ir idealizmo. Materialistinės tendencijos sudaro tą gyvą, vertingą didžiojo senovės filosofo pusę, kurią ypač vertino marksizmo klasikai. Tuo tarpu idealistinės tendencijos giliai prieštarauja teigiamam Aristotelio idėjų turiniui. Kaip tik šias Aristotelio pasaulėžiūros puses plačiai panaudojo viduramžių scholastai, užmušę tą gyvą turinį, kuris trykšta iš kiekvieno senovės mąstytojo veikalo.

Aristotelio — įžvalgaus tyrinėtojo ir gilaus filosofo sistematiko — bruožai, jo svyravimas tarp materializmo ir idealizmo ryškiai pasirodo ir traktate „Apie sielą".

II. TRAKTATO „APIE SIELĄ" REIKŠMĖ IR JO VIETA ARISTOTELIO FILOSOFINĖJE SISTEMOJE

Aristotelio veikalas „Apie sielą" yra vienas iš jo žymiausių veikalų, turėjęs įtakos ne tik psichologijos mokslui senovėje ir viduramžiais, bet ir naujausiais laikais psichikos suprati-

mui. Tai pirmas sistemingas veikalas, skirtas psichologijos klausimams nagrinėti, laikantis iš anksto apgalvoto metodo bei plano. Tyrinėjimo akiratis šiame traktate yra labai platus. Jis aprėpia ne tik psichologijos glaudų ryšį su biologija ir su pažinimo teorija, bet ir nustato vietą, kurią psichologija užima bendroje Aristotelio pasaulėžiūroje. Antra vertus, veikalas „Apie sielą" parodo, kad Aristoteliui pavyko surinkti gana gausią tiek stebėjimų, tiek eksperimentų empirinę medžiagą savo teoriniams teiginiams paremti bei pavaizduoti. Skaitydamas traktato „Apie sielą" vertimą, sąvokų realumo klausimu („Apie sielą" III, 4) Marxas parašė tokią pastabą: „Aristotelio išmintingumas labai nuostabiai atskleidžia spekuliatyviausius klausimus. Jis yra tarsi koks lobių ieškotojas. Kad ir kur po krūmais trykštų gyva šaltinio versmė, visur jo užburtoji lazdelė neklysdama jį suranda"[1].

Engelsas vadina Aristotelį universaliausia galva tarp senovės graikų filosofų[2]. Panašiai atsiliepia apie Aristotelį ir Leninas. Susipažinęs su jo „Metafizikos" vokišku vertimu, jis pažymi, kad Aristotelis yra išreiškęs nepaprastai įdomių, gyvų, naivių (naujų) minčių, vedančių į filosofiją. O kitoje vietoje Leninas nurodo, kad Aristotelio logika yra poreikis, ieškojimas, artėjimas prie Hegelio logikos, — bet ją, Aristotelio logiką (visur, kiekviename žingsnyje keliančią kaip tik dialektikos klausimą), viduramžių teologai pavertė negyva scholastika, pašalinę visus ieškojimus, svyravimus ir būdingus jam problemų formulavimo metodus[3]. Ne pro šalį čia paminėti ir Darwino atsiliepimą apie Aristotelį: „Mano dievai, — rašo jis viename laiške, — nors ir labai skirtingai, buvo Linnaeus ir Cuvier, bet jie, palyginus su senuoju Aristoteliu, — tik mokinukai"[4].

---

[1] *Marx K.* Werke und Schriften bis Anfang 1844. — Berlin, 1929. — S. 107.

[2] *Engelsas F.* Anti-Diūringas. — Vilnius, 1958. — P. 18.

[3] *Ленин В. И.* Философские тетради: Конспект книги Аристотеля «Метафизика». — Госполитиздат, 1947. — С. 303, 304.

[4] *Дарвин Ч.* Избранные письма. — Москва, 1950. — С. 289.

Tiksliai nustatyti laiką, kada Aristotelis yra parašęs traktatą „Apie sielą", mes negalime, nes trūksta chronologinių duomenų. Sprendžiant iš šio veikalo turinio, galima manyti, kad jis priklauso tam Aristotelio mokslinės bei filosofinės veiklos laikotarpiui, kai jis, sugrįžęs iš Makedonijos į Atėnus 335/4 m. pr. m. e., įsteigė savo vadinamąją peripatetikų mokyklą ir jau nebebuvo Platono akademijos nariu. Tuo laiku jis sukūrė savarankišką filosofijos sistemą, kuri gerokai nutolsta nuo Platono idealizmo ir kurioje vis labiau stiprėja materialistinės tendencijos. Šitas Aristotelio kūrybos laikotarpis baigiasi 323 m. pr. m. e., kai jis, Aleksandrui Didžiajam mirus, turėjo dėl politinių intrigų pasišalinti iš Atėnų. Prof. W. Jägerio tyrinėjimai[5] akivaizdžiai įrodė, kad į išlikusius Aristotelio raštus negalima žiūrėti kaip į atskiras vienos užbaigtos sistemos dalis. Juose atsispindi Aristotelio mąstysenos vystymasis. Net atskiruose veikaluose tenka skirti dalis, priklausančias skirtingiems vystymosi proceso laipsniams arba laikotarpiams. Taip yra ypač su „Metafizika", bet ir traktate „Apie sielą" mes randame tokių pasisakymų ir formulavimų, kurie dar yra artimi platonizmui ir nesiderina su subrendusio Aristotelio vėlesnėmis pažiūromis.

Iš Aristotelio raštų, kuriuos jis mini savo traktate „Apie sielą" ir kuriuose rašoma apie šį jo veikalą, galima šiek tiek spręsti apie traktato chronologinę vietą Aristotelio kūryboje. Tiesa, tokiais nurodymais ne visuomet galima pasikliauti, nes tai gali būti ir vėlesnių komentatorių interpoliacijos. Remiantis šiuo ir kitais kriterijais, tikėtina, kad traktatas „Apie sielą" yra vėliau parašytas už Aristotelio loginius bei etinius veikalus ir už jo „Fiziką", bet anksčiau už paskutinę „Metafizikos" redakciją. Su veikalu „Apie sielą" yra susiję daugelis smulkesnių darbų, kurie, tyrinėdami atskirus psichologijos, fiziologijos ir biologijos klausimus, papildo traktato „Apie sie-

[5] *Jäger W.* Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. — Berlin, 1923.

lą" nagrinėjimus. Iš jų paminėtini: „Apie jutimą", „Apie atmintį", „Apie miegą", „Apie sapnus", „Apie kvėpavimą", „Apie gyvulių atsiradimą".

Kaip ir kituose Aristotelio veikaluose, išlikusiame „Apie sielą" tekste yra daug neaiškių vietų, klaidų, galbūt ir spragų, kurios apsunkina turinio supratimą. Toli gražu ne visas jas galima pataisyti, nes dažnai jos yra kilusios ne tik dėl perrašinėtojų kaltės, bet ir dėl vėlesnių redaktorių, komentatorių pastabų, nevykusių paaiškinimų, kurie paskui perrašinėjant buvo įtraukti į patį tekstą.

Be vadinamosios „Vulgatos", t. y. teksto, kuris padėtas pagrindan visiems Aristotelio veikalų leidiniams, išliko Paryžiaus ir Vatikano kodeksų fragmentai. Šie fragmentai apima tiktai keletą II knygos skyrių. Turinio atžvilgiu jie neduoda nieko naujo, palyginus su „Vulgata". Vis dėlto Biehlis, kuris išleido naują, ypač kruopščiai paruoštą „Apie sielą" tekstą, panaudojo minėtuosius fragmentus kai kuriems „Vulgatos" netikslumams pataisyti (I leidimas — 1884, antras — 1911). Į lietuvių kalbą ir versta iš jo antrojo leidimo. Tačiau kai kur remiamasi kitų komentatorių pasiūlytais teksto variantais.

Citatos kitų Aristotelio raštų vartojamos iš Beckerio teksto (Berlyno akademijos leidinys 1831 m.).

III. ARTIMIAUSI ARISTOTELIO PIRMTAKAI SOKRATAS IR PLATONAS

Norint išaiškinti traktato „Apie sielą" vedamąsias mintis, reikia visų pirma atkreipti dėmesį į Aristotelio filosofijos pradmenis, į jų ryšį su Aristotelio pirmtakų Sokrato ir Platono filosofinėmis pažiūromis. Kovodamas prieš sofistų skepticizmą moralės srityje, Sokratas kėlė sau uždavinį surasti dorovės objektyvų pagrindą, nuo kurio priklauso jos bendra ir neabejotina reikšmė. Kaip nurodo Aristotelis, spręsdamas tą klausimą, Sokratas naudojosi indukcijos metodu, sugretindamas bei pa-

lygindamas įvairius konkrečius dorybės pasireiškimus, iškeldamas aikštėn, kas jiems yra bendra ir suteikia etinę vertę. Tokiu būdu Sokratas pirmas iškėlė bendro ir atskiro problemą ir nurodė bendrųjų sąvokų ir jų tikslaus apibrėžimo esminę reikšmę pažinimui. Tai jo negincijamas nuopelnas filosofinės minties istoriniame vystymesi.

Šitą tiesos ieškojimo metodą Platonas pasiėmė iš Sokrato kaip pagrindą savo idealistinei filosofijai. Platonas teigia, kad tikra daikto prigimtis glūdi sąvokos apibrėžime, o bendras daiktų sąvokas — daiktų esmę mes galime suprasti tik mąstydami. Šitą teiginį Platonas jungia su Herakleito teze apie juntamojo pasaulio nesiliaujamą tapsmą, tik jis šią tezę aiškina ne materialistiškai, kaip pats Herakleitas, o idealistiškai. Jutiminis pažinimas yra, Platono nuomone, netikras, painus ir apgaulingas, nes juntamuose daiktuose nėra nieko pastovaus bei apibrėžto, kuo pažinimas galėtų remtis. Taigi Platonas griežtai skiria, iš vienos pusės, jutiminį ir sąvokinį pažinimą, o iš antros pusės, šių dviejų pažinimo būdų objektus, juntamuosius reiškinius ir daiktų esmes arba idėjas. Tai du skirtingi pasauliai, kurie santykiauja vienas su antru kaip atvaizdas su savo originalu. Tiktai idėjoms priklauso tikra nelygstama būtis, tik idėjos yra tobulos, nekintamos ir teprieinamos grynam mąstymui. Juntamieji daiktai, priešingai, yra netobuli atvaizdai (šešėliai), jų buvimas priklauso nuo tų idėjų, kurios juose atsispindi. Jie yra kintami ir stengiasi prilygti idėjoms, bet niekuomet negali pasiekti pastarųjų tobulumo. Taigi Platonas klaidingai priskiria juntamiesiems daiktams nepriklausomą nuo pojūčių pažintinę reikšmę, o jutiminį pažinimą pripažįsta tik tiek, kiek suvoktas daiktas yra panašus į idėją. Vos tik pajutęs šitą panašumą, žmogus turi nusigręžti nuo juntamojo pasaulio ir atsidėti mąstymui, kuris atskleidžia jam idėjų pasaulį ir kartu jo sielos tikrą prigimtį — jos gimininguma su idėjomis. Todėl idėjų pažinimas yra nenutrūkstamai susijęs su paties savęs pažinimu. Siela, kaip mąstančioji būtybė, esanti dieviškos prigimties ir nemirtinga.

IV. ARISTOTELIO FILOSOFIJOS PAGRINDAI

1. Platono idealizmo kritika

Būdamas septyniolikos metų jaunuolis, Aristotelis įstojo į Platono akademiją, kurioje mokėsi dvidešimt metų. Platonui mirus, jis pasitraukė iš šios mokyklos ir pradėjo skelbti savarankišką filosofijos sistemą, kurios išeities taškas buvo Platono idealistinės dviejų pasaulių teorijos kritika. Aristoteliui, kaip blaiviam bei įžvalgiam stebėtojui-tyrinėtojui, buvo svetima Platono mistinė mąstysena, kuri empirinį pasaulį ir jutiminį pažinimą laikė menkaverčiais, o būties ir žinojimo pradus perkėlė į antjutiminę (transcendentinę) sferą. Šiuo atžvilgiu Aristoteliui yra būdingas vienas pasakymas, kuriame jis nurodo, kad tai, kas dieviška, žmonėms yra mažiau prieinama už mūsų žemės daiktų pažinimą, kuris esąs daug išsamesnis bei turtingesnis. Ir mūsų pasaulyje, iš arčiau įsižiūrėjus, net menkas daiktas gali pasidaryti pasigėrėjimo objektu, nustebinti savo grožiu[6]. Aristotelis neabejoja materialaus pasaulio objektyviu, nepriklausomu nuo pažinimo akto egzistavimu ir yra tos nuomonės, kad būties pradų reikia ieškoti pačiuose daiktuose, nes Platono dviejų pasaulių teorija susiduria su nenugalimais sunkumais bei prieštaravimais. Aristotelis tai įrodo šiais argumentais: 1) pasak Platono, juntamojo pasaulio daiktai, būdami netobuli idėjų atvaizdai, egzistuoja tik dėl to, kad kiekvienas jų „dalyvauja" toje idėjoje, kuri sudaro jo esmę. Bet tas „dalyvavimas" neįmanomas, jei idėjos egzistuoja visai atskirai nuo daiktų; kaip daikto esmė, idėja turi turėti kažką bendro su daiktu, vadinasi, tada reikia teigti, kad yra dar kita, aukštesnė idėja, kuri susieja daiktą su jo idėja. Bet šios aukštesnės idėjos ryšys su daiktu ir su pirmąja idėja galėtų atsirasti tik trečiajai, dar aukštesnei idėjai tarpininkaujant ir taip toliau, žodžiu, siejant daikto ryšį su jo idėja niekuomet negalima būtų prieiti prie galo. 2) Kadangi

[6] De partibus animalium I, 6, 644b, 22.

konkretūs daiktai yra sudėtingi ir turi daug savybių, tai kiekvienas daiktas kartu turi „dalyvauti“ daugelyje idėjų. 3) Jei kiekvieną daiktą atitinka tam tikra idėja, tai reikėtų teigti, kad ir žmogaus pagaminti daiktai taip pat turi idėjas, o tai prieštarautų idėjų amžinumui. 4) Taip pat negalima teigti, kad idėjas turi neigiami objektai, nes tai nesiderintų su idėjų tobulumu. Iš to aiškėja: pasaulio sudvejinimas nieko neišaiškina, o tik supainioja pažinimo klausimą. Atskirta nuo daikto idėja negali būti jo esmė arba priežastis. Leninas pažymėjo, kad Platono idėjų teorijos kritika Aristotelio veikaluose yra visokio idealizmo kritika[7] apskritai. Pagaliau pažinimo kilmės ir raidos nagrinėjimas įtikino Aristotelį, kad mąstymas nėra visiškai savarankus pažinimo šaltinis ir negali apsieiti be jutiminio suvokimo paramos. Visa tai ir paragino Aristotelį padaryti sprendžiamąjį žingsnį, kuris atskyrė jo pasaulėžiūrą nuo platonizmo: jis atsisakė nuo dviejų pasaulių teorijos ir pripažino idėjas (daiktų esmes) imanentinėmis formomis, t. y. formomis, glūdinčiomis pačiuose daiktuose ir reiškiniuose.

2. Forma ir materija

Taigi Aristotelis prieina išvadą, kad esti du pradai, nuo kurių priklauso visa mus supančio pasaulio sąranga, — tai forma ir jos apiforminama materija. Šiame formos ir materijos santykyje ryškiai iškyla Aristotelio mąstymo idealistinė tendencija: formai jis priskiria aktyvią, o materijai — pasyvią, neapibrėžtą reikšmę. Šia tendencija plačiai naudojosi viduramžių scholastai. Formos ir materijos savitarpio ryšys aiškėja visų pirma iš pažinimo proceso analizės.

Pažinimo objektai yra konkretūs tikrovės daiktai. Pažinti daiktą reiškia atsakyti į klausimą, kas jis yra. Atsakymą duoda tos bendrosios sąvokos, kurios pagrindžia daikto apibrėžtumą, t. y. kad jis yra kaip tik tas (jo esmė) ir toks (jo savy-

[7] *Ленин В. И.* Философские тетради. — Госполитиздат, 1947. — С. 264.

bės, būsenos ir kiti požymiai). Aristotelis ir vadina šias bendrąsias sąvokas, nusakančias daiktus, formomis (eĩdos, morfḗ). Bet forma dar nėra pats daiktas; ji yra kieno nors forma, kitaip sakant, forma būtinai santykiauja su tuo, kam ji priklauso ir kam suteikia apibrėžtumą, o tai kaip tik yra materija — formos priešybė ir kartu jos būtinas koreliatas ir pamatas. Taigi pats daiktas yra formos ir materijos junginys, ta konkreti realybė, į kurią yra nukreiptas mūsų pažinimas. Aristotelis vadina ją substancija (ūsía) ta prasme, kad ji yra savaranki būtis, kuriai priklauso visi požymiai ir savybės, bet kuri pati negali būti niekieno požymiu. Todėl forma ir materija Aristotelio sistemoje turi ne tik gnoseologinę, bet ir ontologinę reikšmę, arba, tiksliau — šių veiksnių reikšmė pažinimui priklauso nuo to, kad jie sąlygoja pačios realios būties sąrangą. Pati materija yra visiškai neapibrėžta, nes viską, kas ją apibrėžia, ji gauna iš formos. Todėl pažinti materiją galima tiktai analogiškai, t. y. atsižvelgiant į tai, kaip ji suprantama žmogaus praktinėje veikloje.

3. Potencija ir aktualybė

Vien formos ir materijos santykio neužtenka realiai būčiai apibūdinti. Šitie du pradai duoda tiktai statišką tikrovės vaizdą. Mus supantį pasaulį sudaro ne tik atskirų daiktų visuma, bet ir įvairūs procesai, daiktų pasikeitimai ir judesiai. Aristotelis stengiasi išaiškinti glūdinčią šituose vyksmuose vidinę dialektiką. Jis pirmasis graikų filosofijoje davė skirtingų pasikeitimų rūšių klasifikaciją pagal tas kategorijas, su kuriomis jie yra susiję. Jis skiria kitimą: 1) pagal substanciją — atsiradimą ir nykimą, 2) pagal kokybę — savybių pasikeitimą, 3) pagal kiekybę — didėjimą ir mažėjimą, 4) pagal vietą — judėjimą erdvėje. Šitiems vyksmams aiškinti Aristotelis nustato dviejų būties skirtybių būdus, būtent — *potencijos* ir *aktualybės* priešingumą. Tai nėra skirtingi nuo formos ir materijos pradai, tik jie imami dinamišku (judėjimo) aspektu.

Kokie tikrovės reiškiniai pastūmėjo Aristotelį savo sistemos pagrindu padėti potencijos ir aktualybės priešybes, aiškėja iš tų pavyzdžių, kuriais jis nušviečia jų reikšmę ir savitarpio santykius: tai, iš vienos pusės, organinės gyvybės vyksmai, gyvių gimimas, klestėjimas ir nykimas, iš antros — žmogaus praktinė veikla, arba gamyba, kuri, pagamindama tam tikrą medžiagą, suteikia jai vieną arba kitą tikslingą formą. Tai, kas suartina šias dvi procesų rūšis, yra jų teleologinis pobūdis: jos siekia tam tikro tikslo ir vykdo jį. Šiais atvejais potencija yra arba ta materija, kuri iš prigimties linkusi į tam tikrą formą (kaip antai gemalas linksta pasidaryti suaugusiu gyviu), arba materija, kuri gali įgyti vieną arba kitą apibrėžtą formą, išorinei jėgai veikiant; pavyzdžiui, akmuo, iš kurio menininkas kala statulą. Formos įsikūnijimas materijoje, imamas tiek proceso, tiek jo rezultato prasme, yra tai, ką Aristotelis vadina aktu arba aktualybe (energeia-entelecheia). Tokiu būdu aiškėja, kad ta forma, kurią nurodytieji procesai vykdo arba aktualina, sutampa su jų tikslu. Maža to, būdama tikslu, forma kartu yra ir ta veikiančioji priežastis, kuri išjudina materiją ir paverčia glūdinčią joje potenciją aktualybe. Aristotelio manymu, tai rodo žmogaus gamybinė veikla. Statydamas namą, statybininkas yra veikiamas tos namo idėjos arba to plano, kuris susidarė jo galvoje, ir šitas planas (forma) yra veiksnys, kuris nulemia statybininko darbus, derina juos taip, kad palaida statybinė medžiaga apsiformina ir pavirsta realiu namu. Tą patį tikslingumą, kuris yra būdingas žmogaus sąmoningai gamybai, Aristotelis priskiria ne tik organinei gyvybei, bet ir apskritai visiems fiziniams procesams, kuriais reiškiasi gamtos veiklumas. Gamta, sako jis, nieko nekuria veltui, ir viskas vyksta joje tam tikru tikslu[8]. Pavyzdžiui, visi negyvi kūnai siekia užimti pasaulyje tą vietą, kuri atitinka jų prigimtį: lengvieji kyla aukštyn, sunkieji krinta žemyn, žemės centro link. Todėl Aristotelis skiria prigimtinius kūno judesius nuo priverstinių, kuriuos sukelia išorinės priežastys, besipriešinančios kūnų prigimtiniams siekimams. Iš to, kas pasakyta, aiškėja, kad

[8] (III, 9, 12).

valdantis Aristotelio pasaulėžiūrą tikslingumo principas suteikia jai griežtai teleologinį ir net antropomorfistinį pobūdį, nes jis aiškina gamtos dinamiką, remdamasis žmogaus sąmoningos veiklos analogija. Šiuo atžvilgiu jis nenukrypsta nuo to kelio, kurį buvo užsibrėžęs Platonas. Aristotelio formai priklauso tie patys esminiai požymiai, kuriuos Platonas priskiria idėjoms: forma sąlygoja ne tik daikto esmę, bet ir nustato jo buvimo tikslą — visiškai suaktualinti savo prigimtį, ir tuo pat sukelia jame atitinkamą siekimą įvykdyti tą tikslą.

Kadangi pagal būties dinamišką pobūdį forma yra priežastis trejopa prasme — kaip daikto esmė, jo tikslas ir judesio arba pasikeitimo variklis, — tai materija, kurią Aristotelis apibūdina kaip ketvirtąją priežasties rūšį, turi skirtingus aspektus. Pirmiausia materija yra tas pamatas, kuris išlieka, kai besikeisdamas daiktas pereina iš vienos būsenos į kitą, t. y. kai jis įgauna naują formą arba netenka tos, kurią turėjo, arba pagaliau kai pakeičia vieną formą kita, skirtinga arba net priešinga. Bet šitas bendras materialus pamatas negali būti tas pats; skirtinguose procesuose jis bus skirtingas, nes įgauti tam tikrą naują formą gali tik tas daiktas, kuris ją potencijoje jau turi, kitaip sakant, kurio prigimtyje glūdi reikalingos formos priėmimui (aktualinimui) sąlygos. Vadinasi, būdamas potencija, daiktas turi pasižymėti tam tikru apibrėžtumu, o apibrėžtumą jam gali suteikti tik forma; kitaip jis nebūtų realus, nes visiškai beformė materija yra nebūtis. Todėl ir daiktas, kuris neteko tam tikros formos, pavyzdžiui, žmogus, kuris apako, dėl to dar nenustoja juo buvęs, nes išlieka ta forma, arba formų visuma, dėl kurios jis yra žmogus. Išimtis būna tik tais atvejais, kai daiktas netenka tos formos, kuri sąlygoja jo esmę, pavyzdžiui, žmogui mirus, nors ir tada tebelieka kažkas realaus, šiek tiek apiforminto — ne žmogus, o lavonas.

4. Formų ir potencijų hierarchija ir individuacijos pradai

Iš formos ir materijos savitarpio santykių išplaukia dvi išvados, turinčios ypatingos svarbos gilesniam Aristotelio filosofi-

jos ir ypač jo psichologijos supratimui. 1. Tiek suaktualintos formos (entelechijos), tiek ir atitinkančios jas potencijos gali būti skirtingų laipsnių; tuos laipsnius valdo tam tikra hierarchinė tvarka, kuri juos taip sieja vienus su kitais, kad žemesnioji, suaktualinta materijoje forma yra kartu kitos, aukštesniosios, potencija. Tai reiškia, kad tas pats daiktas kartu yra aktualybė ir potencija, tiktai skirtingais atžvilgiais. Būdamas aktualybė, jis yra kažkas realaus bei apibrėžto; turėdamas savyje aukštesniųjų formų potencijas, jis turi ir tam tikrą neapibrėžtumą, nes potencija yra ne vien tik sugebėjimas arba palinkimas vienai tam tikrai formai. Ji yra ir daugiareikšmė galimybė, kuri gali suaktualėti skirtingose ir net priešingose tos pačios rūšies arba giminės formose. O kuri šių galimų formų pasidarys aktualybė, priklauso nuo esamų konkrečių aplinkybių, pavyzdžiui, iš to paties marmuro gabalo gali būti iškaltos skirtingos statulos, tas pats žmogus gali pasirinkti skirtingas profesijas.

2. Formos ir materijos priešingumas, kuriuo Aristotelis apibūdina realiąją būtį, nėra toks griežtas, koks jis iš pirmo žvilgsnio atrodo. Imant šias priešybes ne abstrakčiai, o taip, kaip jos pasireiškia konkrečioje realybėje, jų priešingumas reliatyvėja ir pasirodo, kad jos gali net dialektiškai sutapti tame pačiame dalyke. Tai itin aiškiai galima matyti iš to, kaip Aristotelis supranta bendro ir atskiro santykį realybėje ir pažinimo srityje.

Mokslo uždavinys yra pažinti konkrečią tikrovę. Šį uždavinį jis gali išspręsti tik bendroms sąvokoms padedant. Todėl loginiu atžvilgiu pažinimą galima apibūdinti kaip apibrėžimo procesą, kuris žingsnis po žingsnio žengia pirmyn konkrečios realybės link. Jis prasideda nuo bendriausių sąvokų — kategorijų, kurios nustato pagrindines objekto ypatybes (jo substancialumą, kokybę, kiekybę, santykius su kitais objektais ir kitas jo būsenas) ir vystosi toliau, pridėdamas vis naujus apibrėžimo požymius ir tuo suteikdamas susidarančiam mūsų protе objekto vaizdui vis didesnį apibrėžtumą ir tikslumą. Bet šitos apibrėžiančios sąvokos yra ne kas kita, kaip tos įvairios formos, nuo kurių priklauso pažįstamo objekto bendra prigimtis ir jo savybinės ypatybės. Kitaip sakant, pažinimo procesas eina nuo

bendresnių gimininių formų prie mažiau bendrų, nuo gimininių formų prie rūšinių ir pagaliau prieina tą konkrečiausią, nedalomą žemesnės rūšies formą (átomon eĩdos), kuri išsamiai apibrėžia objekto esmę (tò eneĩnai). Tai ir yra mokslinio pažinimo riba ir galutinis jo tikslas. Tolesni konkretūs požymiai, kuriais nedalomosios rūšies ribose skiriasi vienas individas nuo kito, pavyzdžiui, Sokratas nuo kitų žmonių, yra atsitiktinio pobūdžio ir teprieinami manymui (dóksa), o ne moksliniam pažinimui, nes jie priklauso nuo tokių aplinkybių, kurios negali būti išvestos iš bendros teleologinės pasaulio santvarkos.

Jei dabar pažvelgsime į pažinimo procesą iš materijos bei potencijos pusės, tai visų pirma turėsime atsižvelgti, kad kiekvieną aktualėjimo laipsnį atitinka ir tam tikras, apibrėžtas potencijos laipsnis. O kokia yra nedalomosios rūšies potencija? Kadangi pažinimas yra objekto apibrėžimo procesas, kuris vyksta sąvokoms arba formoms padedant, tai kiekvienas naujas apibrėžimas vis tiksliau apibūdina objektą ir kartu vis daugiau siaurina tas daugiareikšmes galimybes arba potencijas, kurios glūdi objekto materialiame pamate. Kai apibrėžimo procesas yra pasibaigęs nedalomosios rūšies apibrėžimu, kuris apima ir suvienija visus esminius formos elementus, potencijos neapibrėžtumui nebelieka vietos, ir potencija sutampa su aktualybe. Šia prasme Aristotelis ir tvirtina, kad paskutinė materija yra toji, kuri, pasiekusi aukščiausią apiforminimo lygį, nebesiskiria nuo konkrečiausios formos, kuri yra nedaloma. Antra vertus, iš to galima suprasti, kodėl Aristotelis logikos ir matematikos, t. y. abstrakčių sąvokų srityje vartoja terminą *materija* dar kita prasme negu fizikoje, taikydamas jį bendrosioms gimininėms sąvokoms tų siauresnių rūšinių sąvokų atžvilgiu, kurios suteikia joms reikalingą objekto pažinimui formos apibrėžtumą. Juo bendresnė yra sąvoka, tuo platesnis jos potencialumas, t. y. tuo daugiau glūdi joje potencialiai skirtingų reikšmių (formų), kurias gali suaktualinti priklausančios giminei rūšys ir porūšiai.

Taip atsispindi mąstymo (sąvokinio pažinimo) sferoje būdingas gamtai (realiai būčiai) potencijos ir aktualybės priešingumas ir koreliatyvumas. Daug ginčų sukėlė ne tik senovėje,

bet ir viduramžiais bei naujaisiais laikais klausimas, kas yra Aristotelio filosofijos *individuacijos* principas, t. y. tas pradas, kuris leidžia bendroms formoms aktualintis neribotame skirtingų konkrečių individų skaičiuje: ar jis yra forma, ar materija? Remiantis paties Aristotelio pasisakymais, reikia pripažinti, kad jo sistemoje individuacijos pradas yra dvejopas. Nors formos savo esme yra kažkas bendra, tačiau jų bendrumas turi skirtingus laipsnius, ir formų tarpusavio santykiai ir junginiai užtikrina nenutrūkstamą ryšį ir perėjimą nuo bendriausių formų — kategorijų iki konkrečiausių — nedalomų rūšių. Šiuo atžvilgiu individuacija yra formų suskirstymo išdava. Tačiau individuacija iš tikrųjų nesibaigia nedalomąja rūšimi, nes pastaroji yra dar kažkas reliatyviai bendra, kas aktualėja neribotame skaičiuje atskirų individų, kurie skiriasi tiek savo materialia sudėtimi, tiek erdvės bei laiko atžvilgiu. Bet erdvė ir laikas pasaulyje yra tapsmo ir kitėjimo būtinos sąlygos, o šie vyksmai savo ruožtu priklauso nuo materijos. Iš to kyla išvada, kad ir materija, kaip būtinas veiksnys, dalyvauja individuacijoje, t. y. realizuojant formas atskiruose individuose.

5. Materija — Aristotelio pasaulėžiūroje netobulumo ir atsitiktinumo priežastis

Išvada, kad materija, kaip būtinas veiksnys, dalyvauja individuacijoje, yra reikšminga dar kitokiu atžvilgiu. Ji rodo, kad materija nėra vien tik neapibrėžtas būties pamatas, neturįs jokių specifinių požymių. Ji nėra visiškai pasyvus formų imtuvas, bet yra ir tam tikra jėga, priešinga bendrai visatos teleologinei santvarkai, ir trukdo jos visišką bei tobulą realizavimąsi tikrovėje, žodžiu, ji yra pasaulio netobulumo priežastis. Materijai besipriešinant formos poveikiui, organinėje gamtoje atsiranda luošų ir išsigimėlių; nelygu tai, kiek materija sąlygoja ir žmogaus prigimtį, nuo jos priklauso ir jo palinkimas į blogį, jo mąstymo neaiškumas bei nenuoseklumas, lygiai kaip ir tos vidinės

bei išorinės aplinkybės, kurios kliudo jo prigimčiai visiškai išsivystyti ir pasireikšti. Pagaliau ir visų gyvių mirtingumas yra medžiagos pasekmė, nes kur yra medžiaga, ten yra ir tapsmas bei kitimas, o kiekvienas sudėtingo daikto kitimas pasaulyje anksčiau ar vėliau baigsis jo suirimu.

Kitaip sakant, materija yra viso, kas gamtoje netobula ir netikslinga, paskutinė priežastis, o forma, priešingai, yra tobulumo bei tikslingumo pagrindas. Šitoje mintyje aiškiai girdisi Platono idėjų teorijos atbalsiai. Iš platonizmo Aristotelis pasiėmė dar kitą klaidingą pažiūrą, būtent — tobulumas neatskiriamas nuo absoliutaus pastovumo (amžinumo), o tai, kas keičiasi, yra netobula ir parodo, kad priklauso nuo materijos.

Bet jei netobula yra viskas, kas nesiderina su visatos tikslinga ir racionalia santvarka, tai reikia pripažinti, kad pasaulio netobulumai negali būti aiškinami remiantis šia santvarka, ir šia prasme jie yra iracionalūs, t. y. jų konkrečios priežastys yra racionaliam moksliniam pažinimui neprieinamos, kitaip sakant, tie netobulumai yra *atsitiktinumai*. Tokiu būdu pasirodo, kad šitie atsitiktinumai, Aristotelio supratimu, priklauso nuo materijos, o atsitiktinumo sfera pasaulyje yra gana plati: ji apima ne tik anksčiau nurodytuosius anormalius reiškinius, bet ir visus tuos nenumatomus konkrečius atvejus, kai tikrovėje susiduria du ar keli vyksmai arba įvykiai, kurie neturi jokio vidinio ryšio, ir netikėtai veikia vieni kitus. Pagal tai, ar jų išdava yra žmonėms naudinga, ar pragaištinga, jiems priskiriama laimės arba nelaimės pavadinimas. O tiek, kiek materija pasireiškia kaip aktyvus veiksnys, kuris priešinasi teleologinei pasaulio santvarkai ir ją šiek tiek išardo, ji kartu silpnina ir jos griežtą reguliarumą bei būtinumą. Todėl, pastebi Aristotelis, nagrinėjant gamtos reiškinius ir jų dėsningumą, paprastai tenka susidurti ne su tuo, kas *visuomet* ir būtinai vyksta, o su tuo, kas realybėje *dažniausiai* ir daugeliu atvejų pasitaiko. Atsižvelgiant į nurodytą aktyvų vaidmenį, kurį Aristotelis skiria materijai gamtos reiškiniuose, galima suprasti, kad jis kartais linksta ir materiją pripažinti substancija. Pavyzdžiui, „Metafizikoje“ (VIII, 1, 1042a 31—34) jis nurodo, kad materija yra tas pamatas, kuris sąlygo-

ja visus daiktų pasikeitimo procesus ir juose išsilaiko. Bet jei yra taip, jei materija yra aktyvus veiksnys, tai, kaip teisingai pažymi Achmanovas[9], reikėtų pripažinti, kad atskirus konkrečius daiktus sąlygoja ne tik forma, bet ir materija. Tačiau tokiam materijos supratimui aiškiai prieštarauja kiti Aristotelio pasisakymai, pavyzdžiui, kad juntamųjų pavienių substancijų (daiktų-individų) negalima apibrėžti ir įrodyti, nes joms priklauso ir materija, o materijos prigimtis yra tokia, kad ji gali būti ir nebūti. Aišku, kad materijos visiškas neapibrėžtumas nesiderina su jos aktyviu vaidmeniu konkrečioje realybėje. Iš šitų svyravimų, dvejopai ir prieštaringai suprantant materiją, kyla ta painiava, kuri, Lenino pasakymu, būdinga Aristotelio bendro ir atskiro, t. y. sąvokos ir atskiro daikto, dialektikai[10].

6. Substancijos sąvoka. Pirminis judintojas. Kosmologija

Su nurodytaisiais svyravimais materijos klausimu siejasi dar kitas neaiškumas Aristotelio sistemos pagrinduose, būtent — substancijos sąvokos daugiareikšmiškumas. Aristotelio pasisakymuose mes aptinkame tris požymius, kuriais jis apibūdina substanciją. Kaip jau nurodėme, substancija yra: 1) savaranki būtis, kuriai priklauso visi požymiai, bet kuri pati negali būti kieno nors kito požymiu, arba, kitaip sakant, ji gali sprendime užimti tiktai subjekto, o ne predikato vietą; 2) tai, kas sąlygoja daikto esmę (jo specifinį apibrėžtumą); 3) tai, kas nekintama ir išlaiko savo tapatumą visuose kitimuose. Remdamasis pirmuoju požymiu, Aristotelis pripažįsta konkretų daiktą (formos ir materijos junginį) substancija. Tačiau konkretaus daikto buvimas (existentia) nesutampa su jo esme arba esmine forma

[9] *Ахманов А.* Логическое учение Аристотеля. — Москва: изд. МОПИ, 1954. — С. 32.

[10] *Ленин В. И.* Философские тетради. — Госполитиздат, 1947. — С. 304.

(essentia) ir, be to, kinta: jis atsiranda, išnyksta ir pereina iš vienos būsenos į kitą. Todėl galima substancialumą priskirti atskiram daiktui tiktai reliatyvia prasme. Formai, priešingai, priklauso 2-asis ir 3-iasis požymis: ji yra nekintama ir sąlygoja daikto esmę. Štai kodėl Aristotelis ir vadina formą antrąja substancija, pirmiausia atsižvelgdamas į konkrečiausią nedalomąją rūšį, kuri išsamiai atskleidžia daikto esmę (viduramžių scholastų terminologija — *quidditas*). Tačiau ir *quidditas* yra kažkas bendro, kas realizuojasi tiktai pavieniuose daiktuose, ir todėl šiame pasaulyje ji nėra savaranki būtis. Ji pasirodo, daiktui atsiradus arba perėjus į kitą būseną, o daiktui išnykus arba pasikeitus, vėl dingsta. O tai, kas aktualina tam tikrą apibrėžtą formą, yra visuomet tokia pat forma, suaktualinta kitame daikte arba individe pagal bendrą gamtos dėsningumą: žmogus gimdo žmogų, namo forma statybininko galvoje sukuria namą, vieno daikto judesys sukelia kito daikto judesį ir t. t. Taigi šiuo atžvilgiu pirmenybė priklauso aktualybei, o ne potencijai. Bet, antra vertus, kiekviena aktuali forma priklauso nuo kitos aktualios formos, ir šiuo atžvilgiu substancija yra tiktai reliatyvi. Ar negalima būtų tada pripažinti valdančią pasaulį bendrą teleologinę santvarką absoliučia substancija? Tačiau ir toks substancijos klausimo sprendimas nesiderintų su Aristotelio sistemos pagrindais, nes ta santvarka yra kažkas bendra, tas bendras dėsningumas, pagal kurį nepaliaujamai besikartojančiuose procesuose atskiros nekintamos formos vis iš naujo įsikūnija atitinkamoje materijoje ir kartu įgauna konkretų individualumą. Tokiu būdu atrodo, kad substancija savarankios būties prasme gali būti tiktai entelechija, kaip konkreti aktualioji forma, t. y. individualybė. Tai aiškėja ir arčiau įsižiūrėjus į formų hierarchiją. Iš tikrųjų pereinant nuo žemesniųjų formų prie aukštesniųjų, materijos, kaip formos priešybės, vaidmuo vis mažėja. Juo aukštesnė yra forma, juo labiau jos potencija (atitinkama materija) yra apiforminta, juo daugiau ji tarsi atsiskiedžia formoje ir jai prilygsta. Todėl formų hierarchiją turi vainikuoti tokia aukščiausia forma, kur materijos neapibrėžtumas (potencialumas) visiškai išnyksta ir kur forma yra gryna, nepriklausoma

nuo materijos aktualybė. Šita individualybė bus ir vienintelė savo rūšies individualybė, nes kur nebėra materijos, ten negali būti ir individų daugybės. Šiai nelygstamai materialiai substancijai yra svetimas kitėjimas ir nykimas; ji yra amžina būtis, kuri negali nebūti (neegzistuoti). Kaip užbaigta aktualybė, ji yra nepaliaujamas veiklumas. Tas veiklumas pasireiškia visų pirma tuo, kad toji substancija yra paskutinė visų judesių priežastis arba, kaip Aristotelis sako, pirminis visatos judintojas. Bet, būdamas toks, jis pats yra nejudamas, nes savo veiklumu jis vykdo visos būties teleologinę santvarką, t. y. judina pasaulį kaip aukščiausias tikslas, kurio visi daiktai ir būtybės siekia stengdamiesi pagal savo galimybes prie jo prisiartinti ir į jį panašėti.

Taigi pirminio judintojo teorijoje Aristotelio idealizmas peraugа į teologiją. Šitomis idealistinėmis ir teologinėmis pažiūromis, prieštaraujančiomis pažangioms senovės mąstytojo mintims, remdavosi viduramžių scholastai Dievo buvimui įrodyti. Pirminio judintojo klausimu itin aiškiai pasirodo Platono idealizmo įtaka Aristoteliui.

Mes matėme, kad pirminis judintojas yra nekintama ir nepriklausoma nuo materijos aktualybė (entelechija), kuri judina visatą, kaip jos siekimų aukščiausias tikslas. Bet jei yra taip, tai pirminio judintojo santykis su visata yra, taip sakant, vienašališkas: jis veikia visatą, bet iš jos nepatiria jokio atoveiksmio. Kitaip sakant, savo prigimtimi jis neturi nieko bendro su visata, jis yra anapus jos arba jai transcendentiškas. Šiuo atžvilgiu pirminis judintojas niekuo nesiskiria nuo Platono idėjų, o ypač nuo aukščiausios idėjos — gėrio idėjos. Atsižvelgiant į tai, kaip Aristotelis apibūdina pirminio judintojo vidinį veiklumą, galima sakyti, kad jis dar primygtiniau pabrėžia būties pirmapradžio transcendentiškumą. Kaip žmogaus tikslinga ir prasminga veikla kyla iš proto, taip ir visatos teleologinė santvarka gali priklausyti tik nuo aukščiausio protingo prado — nuo intelekto (nūs). Kaip ir Platonas, Aristotelis teikia pirmenybę teoriniam mąstymui prieš praktinį. Todėl ir pirminio judintojo veiklumas turi būti ne kas kita, kaip teorinis mąstymas, kuriam

užtenka savęs. To mąstymo objektu gali būti tik pats pirminis judintojas, nes jei objektas skirtųsi nuo jo, tai judintojas priklausytų nuo ko nors kito ir netektų savo nelygstamo savarankiškumo ir tobulumo. Todėl neįmanoma, kad pirminio judintojo mąstymas pereitų nuo vieno objekto prie kito arba kad to mąstymo objektas būtų kažkas mažiau tobula už jį patį, nekalbant jau apie jam svetimą blogį. Vadinasi, jo vidinis veiklumas yra nekintamas ir ribojasi tuo, kad jis pažįsta ir įžvelgia tiktai pats save. Bet iš to išplaukia neišvengiama išvada, kad ir visatos tikslinga santvarka negali būti nejudamo judintojo mąstoma, ir tas poveikis, kurį visata gauna iš jo, nepareina nuo jo mąstymo. Nejudamam judintojui užtenka savęs, ir jo veiklumas neturi jokio ryšio su visu tuo, kuo jis pats nėra. Gamtos siekimas jam prilygti nepaliečia nei jo esmės, nei jo buvimo, nes viena ir kita jame sutampa. Todėl Aristotelio pirminis judintojas nėra nei visatos kūrėjas, nei jos tvarkytojas bei valdytojas; visos viduramžių teologų ir jų sekėjų pastangos Aristotelio pažiūrą į Dievą traktuoti kaip krikščionišką teizmą liko bergždžios ir objektyviai nepagrįstos. Taip Aristotelio moksle apie pirminį judintoją iškyla aikštėn visos jo sistemos vidinis prieštaringumas. Pripažinęs pirminio judintojo, tos aukščiausios visų formų formos, transcendentiškumą pasauliui, jis sugriovė pagrindinę savo filosofijos tezę, kuri teigia formos imanentiškumą materijai. Aristotelis šia teze turėjo įveikti bei pašalinti nedermes, glūdinčias platonizmo dviejų pasaulių teorijoje. Tie priekaištai, kuriuos jis padarė Platono idealizmui, gali būti daugiausia panaudoti jam pačiam kritikuoti. „Kai *vienas* idealistas kritikuoja *kito* idealisto idealizmo pagrindus, — sako V. Leninas, — iš to visuomet laimi materializmas. Plg. Aristotelis prieš Platoną ir t. t. Hegelis prieš Kantą ir t. t.“[11]

Suglausdamas savo pirmtakų pažiūras į visatą sisteminėn vienybėn, Aristotelis sukūrė kosmologinę geocentrinio pobūdžio teoriją.

---

[11] *Ленин В. И.* Философские тетради. — Госполитиздат, 1947. — С. 264.

Pasak Aristotelio, visata susidaro iš dviejų nelygių dalių, kurios skiriasi savo sudėtimi, savo judesiu ir tobulumo laipsniu, — tai yra viršmėnulinis ir pomėnulinis pasauliai. Pirmasis susideda iš daugelio koncentriškų dangaus sferų, kuriose yra paeiliui išdėstytos nejudančios žvaigždės, planetos, pagaliau Saulė ir Mėnulis. Visos šios sferos sukasi ratu aplink visatos nejudantį centrą — mūsų Žemę. Toks judėjimas pasižymi aukščiausiu tobulumo laipsniu, nes jis yra pastovus, nenutrūkstamas bei amžinas ir kartu savo prigimtimi artimiausias nejudančiam pirminiam judintojui. Cikliško judesio nešėjas arba pagrindas yra ypatingas elementas — eteris, kuris pripildo visas dangaus sferas. Savo tobulumu jis irgi pranoksta visus pomėnulinio pasaulio elementus ir skiriasi nuo jų tuo, kad yra nekintamas ir neturi priešybės. Visatos judėjimas vyksta taip: pirminis judintojas judina kraštutinę nejudančiųjų žvaigždžių sferą, o šita sfera savo ruožtu judina visas kitas sferas. Vidurinių dangaus sferų judesio įtakoje atsiranda ir būdingi žemiškiems elementams (žemei, vandeniui, orui ir ugniai) tiesūs ir nepastovūs judesiai, kaip ir visi tie įvairūs kitėjimo procesai, kurie yra tų judesių sąlygojami.

Aristotelio kosmologinės pažiūros remiasi garsiojo astronomo Eudokso sferų teorija, kuri turėjo aiškinti dangaus kūnų judesius ir tų judesių tarpusavio santykius. Tačiau Aristotelis įnešė į ją tam tikrų pakeitimų, kurie, jo nuomone, labiau derinasi su stebėjimo duomenimis. Vėliau šią kosmologinę teoriją papildė Ptolemajas (II a.).

Aristotelio—Ptolemajo geocentrinė sistema viešpatavo viduramžiais. Ją nuvainikavo didysis lenkų mokslininkas Kopernikas, įrodęs, kad Žemė su kitomis planetomis sukasi aplink Saulę. „Nepaisant savo naivumo ir eksperimentinių duomenų nepakankamumo, Aristotelio natūrfilosofija vis dėlto suvaidino svarbų vaidmenį gamtos pažinimo istorijoje, nes ji davė daugiau ar mažiau vientisą pasaulio vaizdą“[12].

---

[12] История философии. — Москва, 1957. — T. 1. — C. 125.

V. ARISTOTELIO PSICHOLOGIJA IR PAŽINIMO TEORIJA

1. Psichologijos ryšys su biologija ir fizika (gamtos filosofija)

Aristotelio psichologija ir glaudžiai su ja susijusi pažinimo teorija remiasi tais bendrais pagrindais, kuriuos yra nustačiusi jo filosofija. Galima net sakyti, kad kaip tik psichologijoje aiškiausiai pasirodo būdingi jo mąstysenos bruožai su visomis jos teigiamybėmis ir neigiamybėmis, su visais jo svyravimais tarp materializmo ir idealizmo pozicijų. Ir tai suprantama, atsižvelgiant, kad tie empiriniai duomenys, iš kurių jis yra sudaręs savo filosofijos principus, kaip mes jau nurodėme, pirmiausia priklauso biologijos ir žmogaus gyvenimo bei veiklos sritims. Šiame įžanginiame straipsnyje mes sustosime tiktai prie kai kurių svarbesnių klausimų aiškinimo, kuris galėtų palengvinti traktato „Apie sielą" skaitymą bei supratimą. Paaiškinimus, reikalingus atskiroms traktato vietoms nušviesti, skaitytojas ras komentaruose.

Aristotelis aiškina psichinį gyvenimą ir pažinimo procesą, remdamasis tais pačiais pradais, kuriuos jis deda pagrindan visiems gamtos vyksmams, tiek neorganiniams, tiek ir organiniams aiškinti. Tokie pradai yra materija ir forma, potencija ir aktas. Gamtos veikla reiškiasi įvairiais judesiais, kiekvienas judesys sąlygojamas dviejų veiksnių — to, kas judina (forma, entelechija) ir to, kas judinama (materija, potencija). Organinė gyvybė ir psichinis gyvenimas skiriasi vienas nuo kito ir nuo negyvosios gamtos ne pagrindžiančiais juos pradais, o savo judesiais ir tų judesių kokybiniu įvairiopumu, arba, kitaip sakant, tais įvairiais būdais, kuriais pasireiškia formos ir materijos (arba akto ir potencijos) sąveika. O šitie sąveikos skirtumai priklauso nuo formos ir materijos skirtingų laipsnių, nuo valdančios gamtą hierarchinės formų santvarkos, kurioje kiekviena žemesnioji forma yra kartu kitos, aukštesniosios formos pamatas ir potencija. Aristotelis dar nesilaikė

pažiūros, kad aukštesnės formos išsivysto evoliucijos būdu iš žemesnių. Formų hierarchija yra, Aristotelio supratimu, statiška, nekintama; iš būtybės, turinčios tam tikrą apibrėžtą formą, gali atsirasti kita būtybė, kuri turi tiktai tokią pat formą, nors Aristotelis ir pripažįsta, kad atskiri individai savo gyvenime pereina skirtingas vystymosi arba apiforminimo stadijas ir kad, pavyzdžiui, vaiko psichika beveik nesiskiria nuo aukštesniųjų gyvulių psichikos. Aristotelis visur pabrėžia gamtos vieningumą ir nurodo, kad perėjimas nuo negyvo prie gyvo vyksta nenutrūkstamai, kad negalima tiksliai nustatyti jų ribų ir tarpininkaujančių narių eilės. Virš negyvos gamtos iškyla augalija, kurioje užtinkama visokių rūšių, besiskiriančių savo gyvybiškumo laipsniais. Imama kaip giminė, ji, palyginus su neorganine gamta, atrodo esanti gyva, o palyginus su gyvūnija — negyva. Be to, ir perėjimas nuo augalų prie gyvulių yra nenutrūkstamas; dėl kai kurių vandens gyvių galima abejoti, ar jie yra gyvūnai, ar augalai, nes jie priaugę prie dugno, o atplėšti nuo jo nustoja gyvybės. Šiuo formų perėjimo nenutrūkstamumu remiasi analogijos principas, kuris Aristotelio gamtos filosofijoje vaidina labai svarbų vaidmenį. Pasak Aristotelio, analogija yra tas panašumas, kuris jungia skirtingas kūnų arba gyvių gimines, nepaisant to, kad jos neturi bendrų elementų arba požymių. Itin aiški analogijos reikšmė yra gyvojoje gamtoje, augalų ir gyvulių kūno organizacijoje, jų veiksenoje ir gyvenime. Pavyzdžiui, kūno organai, kurie skiriasi savo sudėtimi, forma ir padėtimi, atlieka reikšmingas organizmo gyvybei funkcijas: kas žmogui yra ranka, tas paukščiui yra sparnas, žuviai — pelekai ir t. t. Šias analogijas nustatyti Aristoteliui padeda viešpataujantis visoje gamtoje tikslingumas. Nors Aristotelis kartais linkęs perdėti išorinių panašumų realią reikšmę ir, aiškindamas gyvulių psichiką analogiškai su žmogaus psichiniu gyvenimu, pasiduoda antropomorfizmo pagundai, vis dėlto naudojimasis analogijos principu pasirodė labai vaisingas. Todėl Aristotelis teisingai yra laikomas biologijos lyginamojo metodo kūrėju.

2. Sielos apibrėžimas. Maitinančioji siela

Aristotelio moksle apie sielą itin vertingas yra mėginimas išaiškinti kokybinį gyvosios ir negyvosios gamtos skirtumą, apibrėžti augalų ir gyvūnų specifines ypatybes ir pagaliau nustatyti, kokie žmogaus esminiai skirtumai nuo gyvosios gamtos. Aristotelio pažiūros šiais klausimais viešpatavo psichologijoje ilgus šimtmečius. Bet šiuolaikinis mokslas nepripažįsta tokio griežto augalijos ir gyvūnijos skirtingumo ir iškelia, priešingai Aristoteliui, jų esminę vienybę, teigdamas, jog šitos dvi gamtos karalijos remiasi tos pačios aukštai organizuotos materijos judėjimo formomis, kurios pasireiškia esmine gyvybės savybe — medžiagų apykaita. Gyvybė skiriasi, pasak Aristotelio, nuo negyvosios gamtos savo ypatinga forma ir tos formos vieta formų hierarchijoje. Bet, remdamasis savo teleologine pasaulėžiūra, jis klaidingai priskiria visai gyvajai gamtai tikslo siekimą, tai yra tokią savybę, kuri yra būdinga tik sąmoningam žmogui. Ta ypatinga forma, kuri skiria gyva nuo negyva, ir esanti siela. Ta materija, kurią siela apiformina ir aktualina, yra organinis kūnas, t. y. toks kūnas, kuris turi reikalingus gyvybei išsaugoti organus. Todėl bendras ir — reikia pažymėti — provizorinis sielos apibrėžimas skamba taip: siela yra organinio kūno, turinčio potencijoje gyvybę, pirminė aktualybė. Iš šio apibrėžimo galima matyti, kad siela, palyginus su negyvų kūnų formomis, yra aukštesnio laipsnio forma; jos potencija yra sudėtinga materija, kuri jau turi daug požymių. Siela jungia ir derina įvairius organus, kurie skiriasi savo pavidalais, savo funkcijomis ir susideda iš nevienodų elementų. Todėl ir tie judesiai, kurie yra būdingi gyviems kūnams, ne tik pasižymi didesniu sudėtingumu negu negyvų kūnų judesiai, bet ir skiriasi nuo jų savo tikslu. Iš tikrųjų pastarieji siekia užimti tą vietą pasaulyje, kuri atitinka jų prigimtį: sunkieji — jo centrą, lengvieji — periferiją. Pasiekę tą vietą, jie nustoja judėję ir rimsta. Gyvių prigimtiniai judesiai, priešingai, yra susiję su kokybiniais pasikeitimais

ir turi tikslą išsaugoti gyvybę (tiek atskiro individo, tiek ir visos giminės), o gyvybė išsilaiko tik tol, kol tie judesiai vyksta ir kartojasi. Gyvybė yra nepaliaujamas veiklumas, nesuderinamas su rimtimi. Taigi siela yra, pasak Aristotelio, gyvybės pradas, visų pirma grynai biologine prasme. Ji pasireiškia dviem sugebėjimais, kurie užtikrina tiek atskiro gyvio, tiek visos giminės buvimą ir išsilaikymą, būtent — sugebėjimu misti ir gimdyti. Šitie sugebėjimai pirmiausia skiria gyva nuo negyva ir apibūdina tą primityvią sielos formą, kuri priklauso augalams. Nors jie turi labai paprastą organizaciją, negali keltis iš vietos į vietą ir gauna maistą iš tos medžiaginės aplinkos, su kuria jie yra suaugę, jų mitimas ir augimas negali būti aiškinami remiantis tiktai sudarančių jų kūną elementų sąveika, nes šitie procesai valdomi tam tikro mato bei proporcingumo, kurie lemia jų dydį ir pavidalą. Siela veikia įgimtą visiems gyviams šilumą, kuriai padedant vyksta gaunamo maisto pasisavinimo procesas. Bet augalų sielai, Aristotelio vadinamai maitinančiąja, arba gimdančiąja, siela, stinga dar to gyvybės centro, būdingo gyviams, ypač aukštesniems, kuris suteikia jiems griežtai apibrėžtą vieningumą. Tai parodo, tarp kitko, tas faktas, kad atskiros nupjautos augalo dalys gali nenustoti gyvybės ir išsivystyti į sveiką augalą. Šiuo atžvilgiu augalas aktualybėje teturi vieną sielą, o potencijoje — daugelį.

Būdama visokios gyvybės pradas, maitinančioji, arba gimdančioji, siela priklauso ne tik augalams, bet ir visiems aukštesniesiems gyvūnams — tiek gyvuliams, tiek ir žmogui. Ji yra visų aukštesniųjų sielos rūšių būtinas pamatas bei sąlyga. Ji santykiauja su pastarosiomis formų hierarchijoje taip, kaip žemesnioji forma su aukštesniąja. Todėl tiktai maitinančioji siela gali veikti ir egzistuoti nesant aukštesnių sielos rūšių. Tiesa, Aristotelis dažnai kalba apie skirtingas sielos dalis, tarsi visos sielos rūšys būtų atskiros savarankios jėgos, kurios gali reikštis nepriklausomai vienos nuo kitų. Tačiau nagrinėdamas šių sielos dalių savitarpio santykius, Aristotelis aiškiai parodo, kad siela yra vieningas ir nedalomas pradas, pasireiškiąs skirtingais sugebėjimais, kuriuos galima tik logiškai, o ne realiai atskirti

vieną nuo kito. Todėl ir skirtingos sielos rūšys yra ne kas kita, kaip to paties prado aukštesni arba žemesni išsivystymo arba tobulumo ir diferencijavimosi laipsniai.

3. Juntančioji siela

a) Ypatingoji lytėjimo reikšmė

Kitą, aukštesnį išsivystymo laipsnį siela pasiekia gyvūno sieloje. Be mitimo ir gimdymo, ji pasižymi dar kitais naujais sugebėjimais, kurie žymiai išplečia ir įvairina sielos veiklą ir santykius su aplinkiniu pasauliu. Tokie sugebėjimai yra juslė, judrumas, jautrumas, įvairių rūšių siekimai bei potraukiai. Laikydamas juslę svarbiausiu gyvūnų sielos sugebėjimu, su kuriuo yra glaudžiai susiję visi kiti, Aristotelis vadina ją juntančiąja siela. Su maitinančiąja siela ji santykiauja kaip forma su savo potencija. Tai rodo ir ta ypatinga reikšmė, kurią Aristotelis priskiria lytėjimo juslei. Augalai gauna maistą iš tos išorinės medžiaginės aplinkos, su kuria jie tiesiog susiliečia. O lytėjimas yra kaip tik ta juslė, kurios pagalba gyvūnai suvokia bendriausias fizinio pasaulio priešybes — šilumą ir šaltį, sausumą ir drėgmę; be to, ir kūno esmines savybes: kietumą, minkštumą, svorį ir kt. Lytėjimas yra kiekvieno gyvulio gyvybės būtina sąlyga; ją turi visi gyvūnai, net ir žemiausieji, kurie kitų juslių neturi. Be to, lytėjimas suvokia ne vieną, o daugelį priešybių, kurių negalima sujungti į vieną bendrą giminę. Pagaliau ji skiriasi nuo kitų juslių ir tuo, kad lytėjimo specifinis organas sutampa su tuo centriniu organu širdies srityje, į kurį sueina visų atskirų juslių įspūdžiai ir kuris yra kartu vadinamosios bendrosios juslės, t. y. mūsų laikų terminologija — sąmonės vienybės medžiaginis pagrindas. Štai kodėl Aristotelis vadina lytėjimą pirmine jusle ir, kaip galima matyti iš jo pasisakymų kituose biologiniuose veikaluose, linksta pripažinti itin glaudų lytėjimo ryšį su bendrąja jusle ir net laikyti šią pastarąją pirmosios išdava. Visa tai rodo, kad klysta tie Aristotelio komentatoriai, kurie aiškina bendrąją juslę — sąmonę — idealistiškai, kaip aprio-

rinį veiksnį, nepriklausantį nuo patirties ir sielos sąveikos su fiziniu pasauliu. Aristotelio pasisakymai kaip tik šiuo klausimu numato, nors ir neryškia forma, tas išvadas, kurias priėjo mūsų laikų evoliucinė ir fiziologija pagrįsta psichologija.

b) Pojūčių rūšys ir jų objektai. Bendroji juslė[13]

Aristotelio jutiminio pažinimo teorija pasižymi ryškia materialistine tendencija. Paneigęs Platono idėjų pasaulį, Aristotelis pripažino, kad pojūčių šaltinis yra materialus pasaulis. Juslė yra nukreipta į atskirus daiktus, esančius nepriklausomai nuo žmonių sąmonės. „Esmė čia — „yra išorėje" — už žmogaus, nepriklausomai nuo jo. Tai materializmas"[14].

Aristotelio jutiminio pažinimo teorijos supratimą kiek apsunkina ta aplinkybė, kad vartojamas jo terminas *aistēsis* turi dvi reikšmes, kurias mūsų laikų psichologija aiškiai skiria. *Aistēsis* žymi: 1) pojūtį tikslia to žodžio prasme, t. y. atskiros jutiminės savybės suvokimą (rusiškai — *ощущение*, vokiškai — *Empfindung*, angliškai ir prancūziškai — *sensation*) ir 2) konkretaus daikto suvokimą, kuris susideda iš viso komplekso sujungtų į dalykinę vienybę pojūčių (rusiškai — *восприятие*, vokiškai — *Wahrnehmung*, angliškai ir prancūziškai — *perception*). Tačiau būtų klaidinga manyti, kad Aristotelis nebuvo pastebėjęs šio skirtumo. Nors ir terminologiškai neužfiksuotas, jis glūdi

---

[13] Aristotelis aiškiai skiria sugebėjimą justi (aisthētikón), kuriuo pasireiškia juntančioji siela, nuo kūno organo (aisthētérión), veikiamo išorinių juntamų objektų. Šitam sugebėjimui pažymėti vertime vartojamas atskiras terminas *juslė*, atsižvelgiant į tradiciją, įsigalėjusią tiek lotynų kalboje, tiek ir dabartinėse Europos kalbose. Nuo juslės — sugebėjimo justi — skiriamas *jutimas*, kaip jutiminio suvokimo aktas, ir *pojūtis*, kaip to akto išdava. Kadangi tarybinėje filosofinėje literatūroje lietuvių kalba terminas „jutimas" vartojamas ir sugebėjimo justi prasme, tai „juslės" terminas vartojamas tik tada, kai svarbu pabrėžti, kad kalbama kaip tik apie sugebėjimą justi, o visais kitais atvejais vartojamas „jutimo" terminas, kaip „juslės" termino sinonimas.

[14] *Ленин В. И.* Философские тетради. — Госполитиздат, 1947. — С. 267.

jo pojūčių klasifikacijoje, kurioje skiriamos trys grupės: 1) Savybiniai arba specifiniai pojūčiai, kurie būdingi atskiroms juslės rūšims (regėjimui, klausai, lytėjimui ir t. t.) ir tiktai jutimo organams padedant gali būti suvokiami. Tai tie pojūčiai, kuriuos šiuo terminu žymi ir mūsų laikų psichologija. 2) Lydimieji arba atsitiktiniai pojūčiai. Pastarieji yra atskiri specifiniai pojūčiai arba pojūčių dalykiniai kompleksai, kurių dirginamas jutimas tiesiog nesuvokia esamuoju momentu, bet kurie iškyla mūsų galvoje dėl jų asociacinio ryšio su gautu įspūdžiu. Taip būna tais atvejais, kai praeities patyrimas mums yra suteikęs žinių apie dviejų skirtingų specifinių jutiminių savybių junginį tame pačiame daikte arba apie savybės ryšį su daiktu, kuriam ji priklauso. 3) Pagaliau trečią grupę sudaro pojūčiai tų savybių, kurios yra glaudžiai susijusios su savybiniais pojūčiais ir suvokiamos beveik visų atskirų jutimų organais (judesys, rimtis, figūra, dydis, skaičius). Aišku, kad antrosios grupės pojūčiai nėra vieniniai pojūčiai, o įvairūs paprastų jutimų junginiai, kur juntamosios savybės suvokiamos kaip priklausančios daiktams, ir tiesioginis jutiminis įspūdis papildomas praeities patyrimo (atminties, vaizduotės) duomenimis. Taip pat ir trečiosios grupės bendrųjų savybių pojūčiai yra sudėtingi suvokimo aktai, kuriuose sprendžiamoji reikšmė priklauso įvairiems juntamųjų elementų santykiams.

Pats Aristotelis daro esminį skirtumą tarp pirmosios pojūčių grupės, iš vienos pusės, ir dviejų likusių grupių, iš antros, nurodydamas, kad skirtingų juslių savybiniai pojūčiai yra visuomet teisingi, nes to fakto, kad aš turiu tokį, o ne kitokį pojūtį, negalima paneigti. Atsitiktinių (lydimųjų) ir bendrųjų savybių suvokimas, priešingai, gali būti ir teisingas, ir klaidingas, nes, priskirdamas suvoktą savybę tam tikram daiktui arba jungdamas ją su kita aktualiai nesuvokta savybe, aš kartu tvirtinu, kad tie ryšiai arba santykiai iš tikro yra, o šitas tvirtinimas gali ir neatitikti realybės. Tas pat galioja ir tiems santykiams, kurie glūdi judesio, dydžio ir kitų bendrųjų savybių suvokime. Iš to aiškėja, kad antrosios ir trečiosios grupės pojūčiai remiasi tam tikra skirtingų juntamųjų elementų sinteze, o šitą sintezės aktą

galima priskirti tiktai ypatingam sprendžiamajam sugebėjimui, kurį Aristotelis žymi bendrosios juslės terminu. Bendroji juslė nėra atskira juslės rūšis, kuri galėtų veikti atskirai nuo kitų specifinių juslių. Ji yra ta bendra visoms juslėms vienijamoji funkcija, kuri įgalina jutiminį suvokimą atvaizduoti tikrovės daiktų bei reiškinių santykius ir ryšius. Žodžiu, ji yra ne kas kita, kaip sąmonės vienybė, pasireiškianti jutiminio pažinimo ribose. Kaip jau minėjome, bendrosios juslės organas kūno viduje yra tas centrinis taškas, kur sueina ir baigiasi visi atskirų jutimo organų judesiai, sukelti išorinių objektų. Pasak Aristotelio, bendroji juslė atlieka tokias sintetines funkcijas: 1) Ji suvokia tas bendras daiktų savybes, kurios yra nenutrūkstamai susijusios su atskirų juslių savybinėmis ypatybėmis — mažų mažiausiai regėjimo ir lytėjimo srityse. 2) Ji leidžia suvokti ir tas atsitiktines savybes, kurių pažinimas naujųjų laikų psichologijoje remiasi atmintimi ir asociaciniais ryšiais. 3) Ji įgalina žmogų pažinti skirtumą tarp dviejų daiktų savybių tiek tuo atveju, kai šios savybės suvokiamos ta pačia jusle, tiek ir tuo, kai jos priklauso skirtingoms juslėms; nes palyginimo aktą gali atlikti tiktai toks aukštesnis sugebėjimas, kuris nesutampa nė su viena specifine jusle. 4) Pagaliau Aristotelis bendrąją juslę laiko ir savęs suvokimo arba savivokos šaltiniu. Suvokdami kurį nors objektą, mes kartu suvokiame ir patį suvokimo aktą. Kadangi šitas nusimanymas apie aktą neišvengiamai lydimas objekto suvokimo ir juo remiasi, tai Aristotelis jį laiko momentu, priklausančiu kiekvienam jutiminiam suvokimui.

Tiesa, kitame savo veikale Aristotelis nurodo[15], kad savivoka lydi taip pat ir mąstymo aktus, ir žmogaus išorinius veiksmus (jo praktinę veiklą), tačiau jis niekur tiesiog neaiškina, iš kur atsiranda savivokos tapatybė, kuri vienija ne tik skirtingus aktus, bet ir skirtingus sielos sugebėjimus. Atrodytų, kad savivokos funkcija turėtų priklausyti intelektui, kuriam Aristotelis priskiria savižiną.

---

[15] Eth. Nic. IX, 9, 1070, 29.

Tas svarbus vaidmuo, kurį Aristotelis skiria bendrajai juslei jutiminiame suvokime, aiškiai parodo, kad tai nėra, kaip manė daugelis jo pirmtakų, grynai pasyvus vyksmas, kuriame objektas vieną jutimo organo būseną pakeičia kita. Jutiminis suvokimas visų pirma yra jutimo organo suaktualėjimo procesas, t. y. jo perėjimas į aukštesnę, tobulesnę būseną. Be to, organo potencijos pavirtimas aktualybe iš esmės skiriasi nuo tų fiziologinių procesų, kurie sąlygoja augalų gyvybę: besimaitindamas augalas pasisavina maisto formą kartu su jo medžiaga, o gyvūnų jutiminis suvokimas pasiima tiktai daikto formą be medžiagos. Tatai ir rodo, kad jutiminis suvokimas yra ne tik materialus, bet ir psichinis vyksmas, nes forma, atskirta nuo medžiagos, yra kažkas nematerialaus. Aristotelis pavaizduoja šitą jutimo ypatybę, palygindamas ją su tuo, kad vaškas įgauna žiedo atspaudą, nepasisavindamas vario arba aukso medžiagos. Bet šitas palyginimas nepašalina visų tų neaiškumų, kurie glūdi Aristotelio pažiūrose apie sielos ir kūno savitarpio santykius. Iš šio palyginimo matome, kad objektas, veikdamas jutimo organą, suteikia jam tą savo formą, prie kurios tas organas yra priderintas, turėdamas ją potencialiai. Bet jutimo organas pats yra kūnas, ir objekto forma, įsikūnydama jame (organe), vėl susijungia su medžiaga. O toks jutimo organo kokybinis pasikeitimas yra grynai medžiaginis procesas. Jei taip yra, tai kyla klausimas, ar šitas jutimo organo pasikeitimas arba jo išdava — objekto formos įsikūnijimas organe — ir yra pats pojūtis, pavyzdžiui, spalvos, garso arba skonio. Toks palyginimo aiškinimas prieštarautų visų pirma tam, kad, pasak Aristotelio, kiekvienas pojūtis yra atskirtos nuo medžiaginio pamato formos suvokimas. Be to, jis yra nesuderinamas su kitais Aristotelio pasisakymais. Pavyzdžiui, vienoje vietoje jis taip sako: „Ta kūno dalis, kurioje glūdi toks sugebėjimas (t. y. juslė. — *V. S.*), yra pirminis jutimo organas. Pačiame organizme jutimų sugebėjimas ir jo organas sutampa, bet skiriasi savo esme. Priešingu atveju pati juslė būtų tam tikras dydis. Tačiau nei juslės esmė, nei pats pojūtis nėra dydžiai, o pasireiškia tam tikra forma ir

jutimo organo pajėgumu“[16]. Čia Aristotelis aiškiai nurodo, kad juslė, nors ir yra susijus su tam tikru kūno organu, bet savo esme skiriasi nuo jo, ir kad pojūtis nėra dydis, vadinasi, jis nėra medžiagiškos prigimties. Dėl to svarbu pažymėti, kad Aristotelis juslių buveine laiko ne tuos išorinius organus, kuriais skiriasi atskiros specifinės juslės, o bendrosios juslės centrinį organą. Tuo jis pabrėžia juslių ypatingą aktyvumą, kuris jas skiria nuo augalų gyvybinių sugebėjimų ir jas sieja su aukštesniais pažinimo sugebėjimais. Kadangi specifinės juntamos savybės kiekvienos atskiros juslės ribose sudaro tam tikrą eilę tarp dviejų priešybių, kurios tarpiniai nariai yra tų priešybių skirtingo proporcingumo mišiniai, tai pati juslė užima, taip sakant, centrinę vietą tarp tų priešybių ir santykiauja su jomis taip, kad potencijoje nesutampa nei su viena, nei su kita, bet aktualybėje pavirsta arba viena, arba kita. Šita centrinė padėtis leidžia juslei skirti tiek vieną priešybę nuo kitos, tiek ir tarpinių savybių ypatybes. Kitaip sakant, Aristotelis tuo nurodo, kad ir kiekvienos specifinės juslės veikime dalyvauja ir bendrosios juslės sprendžiamoji (vienijamoji ir skiriamoji) funkcija. Reikia nepamiršti, kad Aristotelis aiškina tą fizinį procesą, kuriuo objektas paveikia jutimo organą, ne taip, kaip mūsų laikų fizika, nors iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad bendra aiškinimo schema yra ta pati. Pavyzdžiui, garso pojūtis atsiranda, kai du kieti kūnai susidaužę sujudina aplinkinį orą, kuris savo ruožtu sukelia atitinkamą judesį klausos organe. Tačiau Aristotelis netapatina garso fizinio pagrindo su tarpinės aplinkos (oro arba vandens) judesiu. Jo manymu, garsas — tam tikra skambančio kūno savybė arba forma, kuri glūdi jame potencialiai ir yra aktualinama, tam kūnui susidaužus su kitu kūnu. Šitą formą pasiima tarpinė aplinka ir savo judesiu perduoda ausiai. Todėl Aristotelis atmeta kai kurių savo pirmtakų pažiūrą, kad be regėjimo akto nėra spalvos, o be girdėjimo nėra garso. Jis priskiria garsui, spalvai ir kitoms juntamoms savybėms objektyvią, nepriklauso-

[16] II, 12.

mą nuo suvokimo akto realybę ne tik ta prasme, kad jų fizinis pamatas (tarpinės aplinkos judesys) nepriklauso nuo jutimo akto, bet ir ta prasme, kad ir suvokiama pojūčiu forma potencialiai egzistuoja pačiame objekte ir suvokimo aktu pavirsta aktualybe. Taigi pojūčio aktualėjimas ir atitinkamos objekto savybės (formos) aktualėjimas sutampa. Ir jei mes skiriame aktualų girdėjimą ir aktualų garsą, tai atsižvelgiame į du skirtingus paties fakto aspektus: kas juntančiam subjektui yra girdima, tas objektui yra garsas.

c) *Vaizduotė*

Tolesnis juslių išsivystymo arba tobulėjimo žingsnis pasireiškia naujo sugebėjimo — vaizduotės atsiradimu. Ji aiškiai pasirodo aukštesniųjų gyvulių ir žmonių psichiniame gyvenime, bet Aristotelis linksta manyti, kad neapibrėžta ir neryškia forma ji priklauso ir žemesniesiems gyvuliams. Tiesa, Aristotelis ne visur vienodai apibūdina vaizduotės veiklą. Kai kur jis priskiria vaizduotei tą funkciją, kurią pagal jo juslės teoriją atlieka bendroji juslė. Jis teigia, kad ji dalyvauja atsitiktinių ir bendrųjų savybių suvokime, pavyzdžiui, kai mums atrodo, kad saulė yra vienos pėdos didumo. Bet dažniausiai Aristotelis apibrėžia vaizduotę kaip tą sugebėjimą, dėl kurio sieloje atsiranda ir išsilaiko objektų vaizdiniai, patiems objektams nebeveikiant jutimo organo. Fiziologiškai Aristotelis aiškina vaizdavimą tuo, kad tas judesys, kuris sąlygoja aktualų jutimą, sukelia jutimo organe antrinį, panašų į jį judesį, kuris tebevyksta, suvokimo aktui pasibaigus. Šitas antrinis judesys ir yra vaizdinių atsiradimo ir išsilaikymo priežastis. Vaizdiniai skiriasi ir savo tikėtinumo laipsniais pagal tai, ar jie atgamina savybinių ypatybių, ar atsitiktinių, ar pagaliau bendrųjų savybių jutimus. Ypatinga vaizduotės rūšis yra atmintis, kurioje vaizdinys gauna papildomą apibrėžimą — laiką ir yra suvokiamas kaip anksčiau patirto įspūdžio atvaizdas. Su atmintimi siejasi ir prisiminimas, t. y. gautų praeityje įspūdžių atgaminimas, kuris remiasi panašumo, kontrasto ir gretimumo asociacijomis. Pagaliau vaizduotė gali ga-

minti ir tokius vaizdinius ir vaizdinių derinius, kurių neatitinka joks realus objektas. Tai būna tais atvejais, kai sukelti jutiminio suvokimo antriniai vaizdiniai susijungia ir susimaišo centriniame organe su kitų pojūčių išlikusiais pėdsakais. Šitai vaizduotės kuriamajai veiklai ypač yra palanki miego būsena, kada, išoriniams jutimo organams nebeveikiant, iškyla tie įspūdžiai, kurie budėjimo metu buvo stipresnių jutimų nustumti į šalį ir negalėjo pasireikšti.

Toks yra vaizduotės vaidmuo jutiminio pažinimo srityje. Bet nuo šitos jutiminės vaizduotės Aristotelis skiria dar protinę vaizduotę, kuri yra susijusi su mąstymu. Jos ypatingą funkciją galima išaiškinti tik remiantis Aristotelio pažiūra į aukščiausią pažinimo sugebėjimą — į protą. Protu skiriasi mąstančioji siela nuo juntančiosios, ir protas priklauso tiktai žmogui.

4. Mąstančioji siela

a) Pasyvusis ir aktyvusis protas

Proto objektai yra pačios daiktų formos, atskirtos nuo bet kokios materijos. Tiktai protas sugeba pažinti daiktų esmę. Tuo jis skiriasi nuo jutiminio suvokimo, kuriam teprieinamos jutiminės formos, t. y. tokios konkrečių daiktų savybės, kurios gali būti suvokiamos tiktai tam tikram materialiam organui padedant. Šiuo atžvilgiu jutiminės formos yra tik mąstomųjų formų potencijos, iš kurių turi būti išvestos grynos formos. O šitą darbą, grynų formų aktualinimą, atlieka protas. Jis yra visų formų talpintojas. Aristotelis klaidingai teigė, kad protas negali turėti jokio ryšio su materija ir nereikalingas jokio materialaus organo formoms pažinti. Jis pagauna jas, taip sakant, tiesioginiu sąlyčiu. Protas, kiek jis atskirtas nuo materijos, yra nekintamas ir pats neturi jokios apibrėžtos formos, nes kitaip negalėtų būti visų formų imtuvu, t. y. negalėtų pažinti jas tokias, kokios jos iš tikrųjų yra. Potencijoje jis apima visas formas ir gali būti palyginamas su lentele, kurioje dar nieko nėra įrašyta. Bet, pažindamas tam tikrą formą, jis kartu su ja sutampa. Sprendžiant

iš tokio proto apibūdinimo, atrodytų, kad jis — visiškai pasyvus bei receptyvus sugebėjimas, toks pat beformis ir neapibrėžtas kaip ir materija. Bet tada kyla klausimas, kas paverčia protą-potenciją aktualybe? To atlikti negali jo objektai-formos, nes protas, pasak Aristotelio, yra nekintamas ir negali patirti jokio poveikio iš kitur. Aristotelis sprendžia šitą klausimą analogiškai jutiminiam suvokimui. Protas santykiauja su savo objektu panašiu būdu, kaip jutiminis suvokimas su savuoju. Bet juslė nėra, kaip mes matėme, grynai pasyvus sugebėjimas dėl to, kad ji yra potencijos aktualėjimas, t. y. perėjimas į aukštesnį buvimo laipsnį — į entelechiją. Be to, jos savaimingas aktyvumas reiškiasi tuo, kad ji yra sprendžiamasis sugebėjimas tiek, kiek jutiminio suvokimo susidaryme dalyvauja bendroji juslė ir vaizduotė. Panašiai randame ir prote du veiksnius, kurie mąstančiojoje sieloje vaidina tokį pat vaidmenį kaip visoje gamtoje materija ir forma arba, kitaip sakant, kaip potencija ir aktualybė. Todėl ir reikia skirti, iš vienos pusės, pasyvųjį protą, kuris potencialiai apima visas formas, ir iš kitos — aktyvųjį protą, kuris jas aktualina. Tiktai aktyviajame prote arba intelekte visiškai atsiskleidžia proto tikrai dieviška prigimtis ir tie esminiai požymiai, kuriais Aristotelis klaidingai apibūdina protą, — nekintamumas ir atskirumas nuo materijos. Šie esminiai požymiai užtikrina ir aktyviojo proto nemirtingumą, taip pat nepaliaujamą, amžiną veiklumą, t. y. visų formų mąstymą. Aktyvusis protas, mąstydamas formas, mąsto ir pats save, nes mąstymo akte jis sutampa su savo objektu, o pasyvusis — priešingai, be aktyviojo negali veikti, jis yra mirtingas ir žūva kartu su žmogaus kūnu. Taigi mes matome, kad Aristotelio mąstančiosios sielos analizė baigiasi maždaug tomis pačiomis klaidingomis išvadomis, kurios yra ir jo idealistinėje pirmojo judintojo teorijoje. Tai suprantama, nes ir pirmasis judintojas savo esme yra intelektas, ir visatoje jis vaidina panašų vaidmenį, kaip protas žmoguje.

Aktyvusis protas žmogaus sieloje yra visų formų forma ir aukščiausias nejudamas pradas, kuris aktualina visas glūdinčias sieloje potencijas. Bet dėl to Aristotelio pažiūroje į protą kyla

tie patys prieštaravimai, kuriuos jau radome pirmojo judintojo teorijoje. Iš vienos pusės, protas yra tas veiksnys, kuris apiformina mąstančiąją sielą kartu su priklausančiu jai kūnu, o iš antros pusės — atskirta nuo materijos ir transcendentiška kūnui substancinė aktualybė, kuri ne gimsta, kaip žemesnieji sielos sugebėjimai, kartu su kūnu, bet kuri, kaip Aristotelis sako, įlenda į kūną (Gen. an., II, 3, 763a, 31)[17] iš oro. Skiriant aktyvųjį ir pasyvųjį intelektą, tas prieštaravimas ne išnyksta, o priešingai, dar gilėja. Jei pasyvusis protas žūva kartu su individu ir jo kūnu, tai reikia pripažinti, kad jis yra susijęs su materija, ir materija yra būtina jo buvimo sąlyga. Bet kaip tai suderinti su proto prigimtiniu nepriklausomumu nuo materijos? Juk protas tada suskiltų į dvi visiškai skirtingas dalis ir nustotų savo vienybės. Aktyviojo proto transcendentiškumas yra nuolaida Platono dviejų pasaulių idealizmui, nuolaida, kuri įneša į Aristotelio psichologiją priešingą jos empirinei linkmei idealistinį momentą ir tuo išardo jos sisteminį nuoseklumą. Iš tikrųjų yra nesuprantama, kaip protas, neturėdamas nieko bendro su materija, gali įsikurti individualiame kūne ir kartu įgauti individualumą? Šiuo klausimu komentatorių nuomonės taip skiriasi, kad jokiu būdu negalima jų suderinti.

b) Proto funkcijos: sprendimas ir intelektinė intuicija

Jei atkreipsime dėmesį į tai, kaip Aristotelis apibūdina proto veiksmus ir jo vaidmenį pažinimo procese, tai suprasime, kad protas remiasi išdavomis to darbo, kurį atlieka jutiminis suvokimas ir vaizduotė, ir kad jo specifinė funkcija yra ne kas kita, kaip aukštesnis išsivystymo laipsnis tų funkcijų, kuriomis pasireiškia žemesnieji pažinimo sugebėjimai. Protas, kaip ir juslė, pažįsta savo objektus (grynas formas) dvejopu būdu: arba tiesiogine intuicija, arba sprendimo aktu. Sprendimas kyla iš sudėtingos objekto analizės ir sujungia dvi sąvokas taip, kad

[17] De generatione animalium, II, 3, 763a, 31.

viena nurodo kitos požymį. Sprendimas ir protinio pažinimo sferoje gali būti ir teisingas, ir klaidingas. Kodėl taip yra, Aristotelis neaiškina, bet, matyt, tai gali priklausyti vien nuo to, kad proto sintetinis aktas grindžiamas tais duomenimis, kuriuos jam suteikia jutiminis pažinimas, o tie duomenys gali būti ir klaidingi, nes protas išgauna grynas formas iš tų suvokimų, kuriuose jos glūdi potencialiai. Be to, mąstymas visuomet yra lydimas tam tikrų vaizdinių, ir jis negali apsieiti be tos aukštesnės vaizduotės paramos, kurią Aristotelis vadina protine vaizduote. Tai reiškia, protas remiasi patyrimo sukauptais atminties vaizdiniais ir, palygindamas juos, nustato bei iškelia, kas juose yra bendra. Vaizdinių reikšmė pažinimui itin įtikima geometrijoje, kai, įvedant kurią nors bendrą teoremą, imama pavyzdžiu atskira konkreti figūra, bet samprotaujant turima galvoje ne jos individualus didumas ir pavidalas, o tai, ką ji turi bendra su tomis figūromis, kurioms taikoma įrodomoji teorema.

Tačiau tos žinios, kurios gaunamos nurodytu netiesioginiu būdu, t. y. protaujant, dar nėra tikras mokslinis žinojimas (epistēmē), o tiktai manymas (dóksa); mat mokslinis pažinimas pasižymi būtinumu, mums suprantant, kad kitaip negali būti, ir todėl jis yra visuomet teisingas. Manymas — priešingai, apima ir atsitiktinumo sferą, vadinasi, tai, kas gali būti taip arba kitaip. Taigi manymas gali būti ir klaidingas, ir jam priklauso tiktai tam tikras didesnis arba mažesnis tikėtinumas. Tuo, kad jis yra lydimas tikėjimo, manymas skiriasi nuo paprasto vaizdavimosi, nes manymas remiasi visuomet tam tikrais, nors ir nepakankamais, pagrindais, kurie leidžia mums tikėti, kad susidariusi mumyse nuomonė yra teisinga. Tatai rodo, kad manymas yra protavimo išdava. Jis negali būti priskirtas net ir tiems gyvuliams, kurie plačiai naudojasi vaizduote.

Antroji protinio pažinimo rūšis yra tiesioginė intelektinė intuicija. Jos objektai yra vieninės abstrakčios sąvokos arba formos, neskirstomos ir mąstomos vienu laiku nedalomu aktu. Prie intelektinės intuicijos objektų priklauso: 1) matematikos vientisiniai dydžiai, kurie aktualiai yra nedalomi ir tik potencijoje

dalomi; 2) visos abstrakčios formos, kurios mąstomos be jokio ryšio su materija, tarp jų ir tos paskutinės rūšys, kurios lemia objektų esmę; 3) tos neigiamos sąvokos, kurios mąstomos paneigiant jų pozityvinę priešybę, pavyzdžiui, taškas mąstomas kaip tai, kas neturi nė vieno matavimo, laiko momentas mąstomas kaip neturįs jokios trukmės, blogis — kaip gėrio neigimas ir t. t. Žinojimas, kuris gauna pradžią iš intelektinės intuicijos, atitinka savybinių ypatybių suvokimą juslių srityje; jis yra visuomet teisingas, kaip šis pastarasis, bet skiriasi nuo jo tuo, kad yra būtinas, t. y. galioja visur ir visuomet teikdamas moksliniam įrodymui tas bendras premisas, kurios jį logiškai pagrindžia.

c) *Protinio pažinimo ryšys su jutiminiu pažinimu*

Bet ir intelektinė intuicija, šita aukščiausia protinio pažinimo rūšis, nėra visiškai savarankus sugebėjimas, neturintis jokio ryšio su jutiminiu pažinimu. Intelektinės intuicijos objektai — abstrakčios formos, neegzistuoja savarankiškai; jos glūdi potencialiai jutiminėse formose, juslių objektuose, ir tiktai indukcija, kuri surenka konkrečius faktus, juos sugretina bei palygina, įgalina intelektinę intuiciją iškelti aikštėn ir suaktualinti abstrakčias formas. Vadinasi, aišku, kad jutiminis pažinimas yra viso protinio pažinimo būtinas pamatas. Tiktai logiškai galima atskirti vieną nuo antro, realiai jie yra organiškai suaugę. Tai galima matyti ir iš to, kad mes jau jutiminiame pažinime randame protinio pažinimo užuomazgą. Iš tikrųjų sprendžiamasis pajėgumas yra bendras tiek juslei, tiek protui. Bendroji juslė atlieka savo srityje panašią į protą vienijamąją funkciją. Be to, ir atskirų juslių savybiniai objektai — jutiminės daiktų savybės taip pat, kaip ir proto objektai, yra formos, vadinasi, kažkas bendra. Pagaliau reikia paminėti dar vieną ypatybę, kuri yra bendra juntančiajai ir mąstančiajai sielai, bet skiria jas nuo maitinančiosios sielos. Apie abiejų šių sielų sugebėjimus galima

kalbėti dvejopa prasme, nelygu tai, ar mes imame juos kaip tam tikrus įgimtus pajėgumus, taip sakant, jų buvimo pradinį momentą, ar kurį nors aukštesnį jų išsivystymo laipsnį, kur gryna potencija jau pavirto tam tikra apibrėžta aktualybe. Pirmuoju atveju siela turi įsigyti žinių ir jas sukaupti, vaizduotės ir atminties padedama, kad pereitų į aukštesnę buvimo būseną ir įgytų tam tikrą pažinimo įgūdį (héxis, habitus). Tatai ir bus pažįstančios būtybės pirminė entelechija (pavyzdžiui, žmogus, išmokęs gramatiką). Bet, turėdamas šitą žinojimą, žmogus gali juo naudotis arba nesinaudoti. Kai jis naudojasi juo (pavyzdžiui, mokydamas kitą žmogų), įvyksta antrinis žinojimo aktualinimas. Šiuo atveju siela nepereina į naują, aukštesnę būseną, bet atskleidžia vien tai, kas joje jau yra sukaupta.

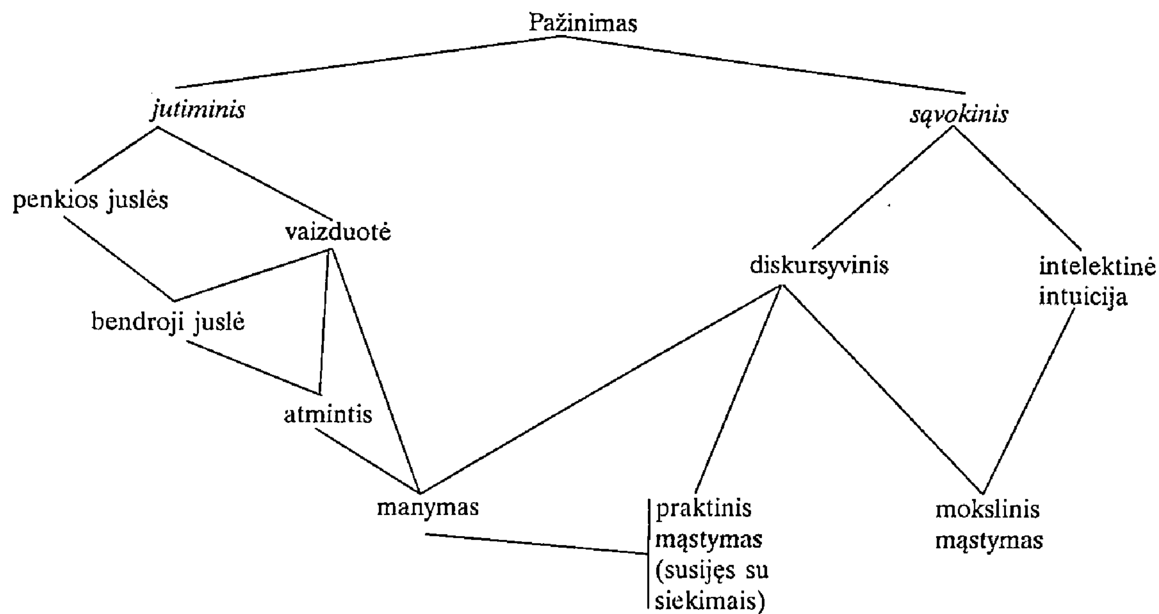
Įvairių pažinimo rūšių santykius Aristotelio psichologijoje galima pavaizduoti maždaug šitokia schema (žr. 124 p.).

Visa tai, kas pasakyta, rodyte rodo, kad juslės ir protas yra išsikeroję vienos ir tos pačios sielos prigimtyje. Jų skirtybės pareina pirmiausia nuo to, kad būdingi žmogui pažinimo sugebėjimai pasiekia prote aukštesnį tobulumo ir diferencijavimosi laipsnį. Todėl, norint išaiškinti, ką iš tikro reiškia pasyvusis protas ir kaip suderinti priskirtą jam funkciją su bendra vedamąja Aristotelio pažiūra į pažinimo psichologiją, galima būtų sutikti su Trendelenburgo pasiūlyta interpretacija, kad pasyviojo proto terminu Aristotelis pažymi visumą tų žemesniųjų pažinimo sugebėjimų, kuriais remiasi proto savybinė funkcija — abstraktusis mąstymas[18].

5. Sielos siekimai — gyvų būtybių judėjimo priežastis

Tokią pasyviojo proto interpretaciją patvirtina iš dalies ir tas vaidmuo, kurį Aristotelis priskiria siekimams sielos gyvenime. Be mitimo, jutimo ir mąstymo, sielai, jo manymu, priklauso dar ketvirta esminė funkcija, būtent — sugebėjimas judinti

[18] *Trendelenburg A.* Aristotelis de anima. — Berlin, 1877. — S. 493.


Pažinimas
jutiminis
sąvokinis
penkios juslės
vaizduotė
diskursyvinis
intelektinė intuicija
bendroji juslė
atmintis
manymas
praktinis mąstymas (susijęs su siekimais)
mokslinis mąstymas

kūną ir tuo vadovauti jo praktinei veiklai. Aristotelis klaidingai teigia, kad visų gyvų būtybių prigimtiniai judesiai yra tikslingi, t. y. nukreipti į tam tikrą tikslą. Tikslu būna kiekvienas objektas, kuris yra reikšmingas gyvūno išsilaikymui bei gerovei. Jo vaizdas sukelia sieloje malonumo arba nemalonumo jausmus, atsižvelgiant į tai, ar jis žada gyvūnui kažką gera arba bloga; o tie jausmai neišvengiamai lydimi atitinkamų siekimų — pasisavinti gėrį arba pašalinti blogį. Vadinasi, pirminė gyvūnų ir žmonių judesių priežastis yra siekiamieji objektai (gėrybės arba blogybės). Jie sujaudina sielą siekimais, o siekimai savo ruožtu judina kūną. Bet šitie siekimai labai skiriasi vieni nuo kitų pagal tai, ar jie iškyla gyvūno juntančiojoje ar žmogaus mąstančiojoje sieloje, ar juos sukelia tiesiog juslėmis suvoktas objektas ar atgaivintas atminties vaizdas, ar pagaliau praktinio proto samprotavimai, kurie numato ir ateitį, nes ir instinktyvūs kūno potraukiai, ir sielos aistros, ir protingi norai yra siekimai, o jų skirtybės priklauso nuo to, kuriems sielos veiksniams — racionaliems ar iracionaliems — priklauso sprendžiamoji reikšmė. Pasak Aristotelio, žmogaus protingos valios aktai išplaukia iš svarstymo, kaip išvada iš tokių silogizmo premisų, kurių didžioji premisa nustato tam tikrą bendrą veiklos būdą, o mažoji — tą konkretų atvejį, kuriam šita elgesio norma taikoma. Vis dėlto ir žmogaus veiksenoje žemesnieji pažinimo sugebėjimai ir iracionalūs siekimai vaidina svarbų vaidmenį, nes dažnai žmogus klauso ne proto nurodymų, o savo geismų, kurie įsigali sieloje, jutiminei vaizduotei padedant. Žodžiu, ir sielos praktinėje veikloje aukštesnieji ir žemesnieji jos sugebėjimai įsiskverbia vieni į kitus panašiu būdu kaip ir teorinio pažinimo srityje. Antra vertus, tas prieštaravimas, kuris glūdi pasyviojo proto sąvokoje, paliečia ir bendrą sielos supratimą Aristotelio sistemoje. Tai mums parodo, tarp kitko, ir sielos praktinės veiklos arba jos judinančiosios jėgos aiškinimas. Siela savo esme yra forma, o formos yra nejudamos. Su šitu sielos apibrėžimu nesutaikomas Aristotelio teiginys, kad siela gali judinti kūną ta sąlyga, jei jos siekiančioji jėga judinama siekiamojo objekto.

Čia Aristotelis aiškiau priskiria sielai judesį ir net apibūdina siekimą, kaip aktualų judesį. Kritikuodamas savo pirmtakų (Empedoklo, Demokrito ir kitų) pažiūras, Aristotelis stengiasi įrodyti, kad sielai negali priklausyti nė viena judesio rūšis, nes visi kokybiniai ir kiekybiniai pasikeitimai yra neišvengiamai susiję su kūno (materialių) elementų persikėlimu iš vienos vietos į kitą. Manydami, kad siela yra kažkas kūniška, kas juda erdvėje, mes pakliūvame į nenugalimus prieštaravimus. Tačiau Aristotelis niekur nekelia klausimo, ar galimi šalia materialių judesių erdvėje dar kiti, nematerialūs judesiai. Apskritai yra nesuprantama, kaip žemesniosios sielos rūšys, kurios formų hierarchine santvarka santykiauja su aukštesniosiomis, kaip potencija su aktualybe, gali likti nekintamos, kai jos patiria aukštesniųjų sielos formų poveikį. Tiesa, Aristotelis nurodo, kad potencijos pavirtimą aktualybe reikia skirti nuo tų procesų arba judesių, kai daiktas pereina iš vienos būsenos į kitą, jam priešingą, ir keičia savo formą. Tačiau iš to negalima padaryti išvados, kad potencijos perėjimas į aktualybę nėra pasikeitimas ir visiškai neliečia sielos. Kalbėdamas apie sielos emocijas ir kitas jos būsenas (I, 4), Aristotelis teisingai pabrėžia, kad jos yra glaudžiai susijusios su kūno būsenomis ir dažnai patiria šių pastarųjų poveikį, bet kartu priduria, kad tai nereikia suprasti, tarsi sieloje vyktų judesys; galima tiktai tvirtinti, kad kūno judesys arba pasiekia sielą, arba prasideda nuo jos. Todėl būtų tiksliau pasakyti, kad ne siela gailisi, mokosi arba protauja, o žmogus, sielos padedamas. Tačiau toks aiškinimas nesprendžia pagrindinio klausimo, būtent — kaip nekintamas ir nematerialus dalykas gali judinti materialų kūną ir kaip tada apibrėžti sielos būsenų kitimus, nes, žmogui pykstant arba ką nors jaučiant, keičiasi tiek kūno, tiek ir sielos būsena.

VI. ARISTOTELIO FILOSOFIJOS ĮVERTINIMAS

Trumpai suglaudus visas Aristotelio mintis, tiek tas, kurios marksistiniu požiūriu turi teigiamą reikšmę, tiek ir tas, kurios yra nepriimtinos, galima jas taip apibūdinti:

1. Formos ir materijos problematika

Aristotelis atmeta Platono dviejų pasaulių (idėjų ir juntamųjų daiktų) teoriją ir įrodo, kad ji nepajėgia išaiškinti daiktų esmės (idėjos) ryšio su pačiais daiktais.

Aristotelis pripažįsta, kad materialus pasaulis egzistuoja objektyviai, savarankiškai ir nepriklausomai nuo pažįstančio subjekto ir kad jo bendra struktūra yra galima pažinti. Šita tezė pirmiausia yra nukreipta tiek prieš platonizmą, tiek prieš sofistų skeptikų agnosticizmą.

Aristotelis teigia, kad visas mūsų pažinimas atsiranda materialiems daiktams veikiant žmogaus jusles, kitaip sakant, kad mūsų pojūčiuose tam tikru būdu atsispindi pats objektyvus pasaulis. Todėl ir mąstymas nėra, kaip manė Platonas, atitrūkęs nuo jutiminio pažinimo šaltinis — jis remiasi jutiminiu suvokimu ir yra su juo glaudžiai susijęs. Iš to aiškėja, kad ir daiktų bendra esmė, jų forma objektyviai glūdi pačiuose daiktuose ir gali būti nuo jų atsieta tiktai loginei abstrakcijai padedant.

Kadangi forma sąlygoja daikto esmę, t. y. visas jo prigimties esmines savybes, tai nuo formos priklauso ir daiktų kokybiniai ir kiekybiniai skirtumai, jų prigimties sudėtingumas. Aristotelis skiria įvairių laipsnių formas: kūnas, turįs (paprastesnę) žemesnę formą, gali įgauti aukštesnę (sudėtingesnę), kai prie jo turimos formos prisijungia nauji aukštesnio laipsnio forminiai momentai (pavyzdžiui, kai iš marmuro kalama statula). Šią mintį mūsų laikais galima šitaip išreikšti: kūnai, kurie turi skirtingų laipsnių formas, skiriasi sudarančios juos medžiagos organizuotumo laipsniais. Šiuo atžvilgiu ir siela, kaip organinio, t. y. sudėtingo ir labai diferencijuoto kūno forma, reiškia ne ką kita, kaip tą aukštesnį materijos organizuotumo laipsnį, kuriuo skiriasi gyva nuo negyva. Traktuojant sielą šia prasme — kad ji sąlygoja kūno formą, — reikia pripažinti, kad ji yra taip surišta su savo kūnu, jog kartu su juo turi atsirasti ir išnykti. O tai yra grynai materialistinis sielos aiškinimas, iš kurio galima suprasti, kodėl Aristotelis pripažįsta psichologiją fizikos (gamtos filoso-

fijos) dalimi. Forma, kaip daikto esmė, lemia tik realios būties struktūrą, jos pastovumą. Šiuo požiūriu atrodo, kad materija, nors pati yra neapibrėžta, turi būti apibūdinama kaip formos substratas, nes tiktai formos ir materijos susijungimas užtikrina daikto realumą. Bet forma Aristotelio filosofijoje atlieka dar ir kitą funkciją: ji yra visų judesių ir pasikeitimų pagrindinė priežastis ir šia prasme sąlygoja judėjimą, kitimą. Forma šiuo atžvilgiu yra aktyvus pradas, ta *energeia,* kuri sukelia daikto perėjimą iš vienos būsenos į kitą, iš vieno apiforminimo būdo į kitą. Formos, imamos akto arba energijos prasme, koreliatas yra potencija, t. y. materija tiek, kiek ji sugeba įgauti vieną arba kitą formą. Bet materija nėra visiškai tapati potencijai, nes realia potencija gali būti tik šiek tiek apiforminta medžiaga, t. y. daiktas — formos ir materijos junginys. Atskirai paėmus, materija yra gryna potencija, kuriai be formos negali būti priskirtas joks realumas. Bet jei yra taip, jei gryna materija neturi nieko bendro su forma, tai išardomas tas formos ir materijos koreliatyvus ryšys, kuriuo grindžiasi objektyvaus pasaulio struktūra, be to, netenka savo pagrindo formų hierarchijos principas, pagal kurį skirtumas tarp akto ir potencijos yra reliatyvus. Suteikdamas formai, o ne materijai sprendžiamąją reikšmę, Aristotelio mąstymas eina priešinga materializmui kryptimi, nes pastarajam forma reiškia tik materijos organizuotumo laipsnį arba būdą. Aristotelis, priešingai, pripažįsta, kad yra formų, kurios egzistuoja nepriklausomai nuo materijos. Antra vertus, Aristotelio sistemos problematika neleidžia jam sustoti prie materijos kaip grynos potencijos supratimo, o verčia jai priskirti dar kitą, realią reikšmę. Bet ir šita nauja materijos interpretacija yra idealistiška. Forma yra ne tik gamtos vyksmų reali priežastis, bet ir jų tikslas. Gamta pasiekia savo tikslą tik tada, kai, pasikeitimo procesui pasibaigus, forma yra visiškai ir tobulai įkūnyta atitinkamoje materijoje. Bet iš tikrųjų formos įsikūnijimas realizuojasi tik iš dalies ir iškraipytu būdu. Tai priklauso, Aristotelio manymu, nuo to, kad materija yra ne tik gryna pasyvi potencija, bet ir tam tikras realus pradas, kuris sugeba priešintis ir trukdyti apiforminimo procesą. Visiškai tobula gali būti tik ta for-

ma, kuri neturi nieko bendro su materija ir egzistuoja savarankiškai. Tokios grynai dvasinės formos — substancijos — Aristotelio filosofijoje yra aktyvusis protas (intelektas) ir pirmasis judintojas — Dievas.

2. Bendro ir atskiro, būtinumo ir atsitiktinumo dialektika

Panašių svyravimų ir nedermių mes randame ir kitų dialektikos problemų interpretacijoje. Paimkime, pavyzdžiui, atskiro ir bendro arba būtinumo ir atsitiktinumo problemą. Viena vertus, Aristotelis pripažįsta, kad daikto esmė (forma) yra kažkas bendro, kas glūdi konkrečiuose (atskiruose) daiktuose ir gali būti proto pažinta tik su abstrakcijos pagalba, atsiejant formą nuo daikto individualių ypatybių. Vadinasi, tarp bendro ir atskiro yra abipusiškas būtinas ryšys. Bendra gali būti pažinta iš atskiro (induktyviai), o atskira — tiktai bendram padedant. Bet, antra vertus, Aristotelis teigia, kad mokslo objektu gali būti tik tai, kas bendra, ir kad mokslinis pažinimas pasiekia savo galutinį tikslą, kai jam pavyksta tiksliai apibrėžti konkrečiausią nedalomąją rūšinę formą, kuria baigiasi formų pasaulis. Visa tai, kas yra už šitų paskutinių formų ribų, vadinamosios daiktų individualios ypatybės, moksliškai pažinti negalima, nes jos priklauso ne nuo formų, bet nuo materijos ir šiuo atžvilgiu yra ne būtinos, o tik atsitiktinės ir todėl prieinamos vien manymui, o ne tikram pažinimui. Tačiau tokiu atveju ne tik nutraukiamas būtinas pažinimui bendro ir atskiro ryšys, bet ir išardomas būtinumo ir atsitiktinumo koreliatyvus santykis. Vadinasi, atsitiktinumas nėra, kaip moko dialektinis materializmas, būtinumo konkretus pasireiškimo būdas, o atskira tikrovės sfera, kurioje viešpatauja materijos neapibrėžtumas ir galimumo daugiareikšmiškumas.

Taigi mes matome: Aristotelis nuvokia realios būties dialektiką, jis kelia priešybių vidinio ryšio problemą, bet nepajėgia jos nuosekliai spręsti, nes tam kliudo iš Platono paveldėta mintis apie proto pirmumą ir jo nepriklausomumą nuo materijos. Kaip

tik ši mintis sąlygoja jo filosofijos idealistinę tendenciją, kuria naudojosi viduramžių teologai, stengdamiesi logiškai pagrįsti krikščionybės mokslą su Stagiriečio filosofijos pagalba. Užtušuodami materialistines ir vienašališkai išpūsdami idealistines Aristotelio tendencijas, jie išmetė, kaip pažymi V. Leninas, viską, kas šio filosofo moksle yra gyva ir reikšminga. Pagaliau reikia nurodyti, kad tie prieštaravimai, kurie išplaukia iš Aristotelio pirmosios filosofijos idealistinės krypties, paliečia ir jo pažiūrą į individuacijos pagrindą. Jei mokslinis pažinimas gali apimti vien tai, kas daiktuose yra bendra, tai nuo individualybės jį atskiria absoliuti neperžengiama riba. Lig tik mokslinis pažinimas yra pasiekęs daiktų nedalomąsias formas, jis turi sustoti, nes priklausančios nuo materijos daiktų individualios ypatybės jam nebeprieinamos. Bet šitas Aristotelio teiginys ne tik sumenkina jutiminio suvokimo pažintinę vertę, bet ir nesiderina su jo paties pripažintais mąstymo priklausomumo nuo juslių duomenimis. Dialektinis materializmas nepripažįsta jokios absoliučios ribos tarp bendro ir individualaus. Jis teigia, kad pati materija yra visų bendrų formų, ryšių ir santykių turėtoja (pamatas) ir kaip tik šių bendrybių susipynimas sąlygoja konkrečių daiktų individualias ypatybes. Juo tiksliau ir visapusiškiau pažinime atsispindi realaus pasaulio bendri ryšiai ir santykiai, juo giliau suvokiamas ir realių objektų individualumas. Šitas pažinimo artėjimas prie tikrovės konkretumo yra nesibaigiantis procesas, bet ne dėl žmogaus proto ribotumo, o dėl to, kad realus pasaulis savo esme yra neaprėpiamas — kokybinė ir kiekybinė begalybė.

3. Forma — dėsningumo principas

Mes matėme, kad Aristoteliui nepavyko įveikti platoniško kūno ir sielos dualizmo, nes jis nesugebėjo dialektiškai ir materialistiškai išspręsti formos ir materijos ryšio. Tiesa, reikia pabrėžti, kad, tyrinėdamas konkrečius psichologijos klausimus, pavyzdžiui, jutiminį suvokimą ir jo skirtingas rūšis, jis dažniausiai naudojosi empiriniu ir materialistiniu aiškinimo būdu. Jo psicholo-

gija daugiausia remiasi fiziologija. Tiek pojūčiai ir vaizdiniai, tiek jausmai ir siekimai yra, pasak Aristotelio, sąlygojami tam tikrų vykstančių kūne procesų. Bet jam siela — tai ne materijos aukšto organizuotumo išdava, o nekintama ir nejudama forma, savo esme priešinga materijai. Vis dėlto reikia pripažinti, kad ir tuose jo filosofijos principuose, kurie iš pirmo žvilgsnio atrodo idealistiniai, glūdi tam tikras racionalus grūdas. Pavyzdžiui, forma sąlygoja daikto esmę, tai, kas jo prigimtyje yra bendra ir būtina. Šia prasme forma atstoja Aristotelio sistemoje tai, ką naujųjų laikų moksle reiškia *dėsningumas*. O jei Aristotelis teigia, kad organinė gyvybė ir psichinis gyvenimas turi savo ypatingą formą, tai jis išreiškia teisingą mintį, kad šitos realios būties sritys valdomos savo specifinio dėsningumo, kuris negali būti traktuojamas kaip neorganinės gamtos vyksmų dėsningumas. Bet šitą sveiką mintį jis iškreipia savo formos teleologine interpretacija, priskirdamas jai tikslo reikšmę ir tapatindamas tikslingumą, kuris pasireiškia organinėje gamtoje, su tuo tikslingumu, kuriuo pasižymi sąmoningas psichinis gyvenimas. Toks nukrypimas į teleologiją baigiasi nemokslišku antropomorfizmu.

4. Aristotelio pažiūra į priežastingumą

Forma, be abejo, išreiškia dėsningumo principą dar labai netobulai, ir jos daugiareikšmiškumas yra susijęs su kai kuriomis kitomis Aristotelio mąstysenos ypatybėmis; jomis ji žymiai skiriasi nuo mūsų laikų mokslinės mąstysenos. Forma ne tik sąlygoja daikto esmę ir jo buvimo tikslą, bet yra ir jo potencijos pavirtimo entelechija veikiamoji priežastis. Bet graikiškas terminas *aitía* turi dvejopą reikšmę: jis žymi tiek loginį pagrindą, tiek realią priežastį — tai, kas sąlygoja ir sukelia tam tikro daikto arba reiškinio atsiradimą. Aristotelis skiria priežastingumą kitokiu požiūriu, būtent — žiūrėdamas, ar priežastinis ryšys priklauso nuo materijos ir to atsitiktinumo, kurį ji įneša į gamtos vyksmus, ar nuo formos bei daikto esmės. Pirmuoju atveju mes

stebime tiktai tam tikrą atskirą faktą, t. y. tarp dviejų konkrečių reiškinių ryšį, kuris yra nebūtinas, nes šio fakto galėtų ir nebūti, pavyzdžiui, stebint, kad mėnulio aptemimas vyksta tuo momentu, kai žemė užima tokią padėtį tarp mėnulio ir saulės, jog saulės spinduliai negali pasiekti mėnulio. Šitas stebėjimas, kaip atskiras faktas, neturi jokios reikšmės moksliniam pažinimui. Bendra ir būtina yra tik ta priežastis, kuri glūdi objekto formoje, jo esmėje. Todėl mokslinis apibrėžimas turi iškelti aikštėn ne tik tai, kas yra daiktas, bet ir *kodėl* jis toks yra. Mokslinio įrodymo uždavinys yra silogistiniais protavimais atskleisti daikto esmę arba bent vieną ar kitą jo esminę ypatybę. O silogizme priežastį nurodo vidurinis terminas, kuris tarpininkauja tarp kraštutinių terminų ir išvadoje susieja juos būtinu ryšiu (jei A yra B, o B būtina C priežastis, tai ir A bus C). Iš to aiškėja, kad, Aristotelio supratimu, priežastingumas mokslinio žinojimo prasme pirmiausia yra *loginis* pagrindas, o loginis pagrindas, kuris glūdi esminėje formoje, kartu yra ir reali veikiančioji priežastis. Toks priežastingumo aiškinimas neišvengiamai veda į idealistinę pažiūrą, kuri teigia, kad mąstymas sąlygoja būtį, o sąvokų loginiai ryšiai sąlygoja realių daiktų bei reiškinių ryšius. Tolesnei filosofijos ir mokslų raidai šita tendencija padarė lemiamą įtaką, nes ji nukreipė dėmesį nuo gamtos tyrimo ir apribojo filosofų ir mokslininkų darbą abstrakčių sąvokų ir jų savitarpio santykių nagrinėjimu. Paties Aristotelio sistemoje ji aiškiai prieštarauja tai sprendžiamajai reikšmei, kurią jis priskiria patyrimui, faktų analizei ir indukcijai. Taigi priežastingumo klausimu Aristotelio filosofijoje yra tokios pat nedermės kaip ir kitose psichologijos problemose. Šios nedermės kyla iš jo nuolatinio svyravimo tarp materializmo ir idealizmo.

5. Substancijos ir santykio kategorijų reikšmė Aristotelio filosofijoje

Nagrinėjant Aristotelio sistemos bendrus pagrindus, jau teko nurodyti skirtingas reikšmes, kurias joje įgyja „substancijos“ terminas. Dėl to reikėtų atkreipti dėmesį ir į kitą substan-

cijos problemos aspektą, būtent į tai, kaip substancijos kategorija santykiauja su kitomis kategorijomis, ypač su paties santykio kategorija. Priešpriešindamas substanciją jos požymiams, Aristotelis remiasi ta natūralia gyvenimo praktikos pažiūra, kuri skiria daiktus ir priklausančias jiems savybes, būsenas bei jų savitarpio santykius. Atrodo, kad daiktai egzistuoja savarankiškai, o požymiai tik tiek, kiek juos turi daiktai. Bet pačių daiktų nepriklausomumas nuo požymių ir santykių yra tiktai tariamas. Iš tikrųjų daiktai ne tik kitėja, požymiams ir santykiams kintant, bet ir daikto prigimtis, jo esmė sąlygojama ir pažįstama iš požymių. Todėl ir Aristotelio sistemoje substancijos ir jos požymių priešingumas iš tikro nėra toks griežtas, kaip iš pirmo žvilgsnio atrodo. Nors jis ir pripažįsta individualų daiktą substancija, tačiau skiria nuo šitos pirmosios substancijos antrąją — daikto esmę arba formą. O forma yra ne kas kita, kaip daikto esminių požymių objektyvi vienybė. Bet ir požymiai turi savo esmines ypatybes, kuriomis jie skiriasi vieni nuo kitų. Todėl šalia substancinių formų esti ir akcidencinių formų, vadinasi, forma yra tas aukščiausias pradas, kuris jungia bei vienija substancijas ir akcidencijas. Gali atrodyti, kad tiktai santykis yra ta kategorija, kuri nėra taip glaudžiai susijusi su substancija, kaip kitos akcidencijos. Bet arčiau įsižiūrėjus yra ne taip. Empiriniame pasaulyje forma yra susijusi su materija būtinos koreliacijos santykiu, taip, kaip aktualybė su potencija. Nekalbant apie tai, kad Aristotelis ir pačią formą daugeliu atvejų apibūdina kaip tam tikrą elementų proporcingumą, nuodugnesnė analizė parodo, jog skirtingos kategorijos konkrečiuose daiktuose ir vyksmuose taip prasiskverbia, kad jas galima apibrėžti tik atsižvelgiant į jų savitarpio santykius. Žodžiu, santykio kategorija vaidina būties ir mąstymo struktūroje daug didesnį vaidmenį už tą, kurį jai Aristotelis skiria savo filosofinėje sistemoje. Jo galvosenoje pirmenybė priklauso ne santykiniam būties momentui, o *substanciniam,* kuris greičiau skiria, negu jungia. Su substancialumo persvara siejasi dar kitos Aristoteliui būdingos pažiūros, pavyzdžiui, jo teiginys, kad tarp aukščiausių

būties ir žinojimo gimininių sąvokų negali būti jokio ryšio, išskyrus analogiją.

Pripažindamas, kad pasaulyje viskas juda ir kinta, Aristotelis savo fizikoje stengiasi išaiškinti judesio ir kitimo priežastis bei skirtingas rūšis. Jis apibūdina kitėjimą, kaip daikto perėjimą iš vienos būsenos į kitą, skirtingą arba net priešingą (kiekybės, kokybės arba erdvės atžvilgiu), arba kaip tokį procesą, kuriame daiktas netenka vienos savybės ir įgyja kitą. Kitaip sakant, jis apibrėžia ne patį procesą (judesį), o nurodo tik jo pradinį tašką ir galutinę išdavą. Patį judesį, kol jis tebevyksta, Aristotelis laiko potencijos, kiek ji yra potencija, aktualybe. Tai reiškia: pats aktualiai vykstantis judesys jau nėra gryna potencija, bet dar nėra ir aktualybė tikra prasme, vadinasi, jis yra kažkas neužbaigta ir todėl neapibrėžta. O būdamas neapibrėžtas, judesys negali būti mokslinio žinojimo objektu. Apibrėžtumą jis įgauna tik savo rezultate, t. y. tada, kai jis jau yra baigtas. Be to, Aristotelio manymu, santykio kategorijos ribose nevyksta jokių judesių. Patys santykiai atsiranda arba išnyksta, bet nekitėja, nebent tik atsitiktinai, kai jie lydi kitimus, priklausančius kitoms kategorijoms. Šitą Aristotelio pažiūrą galima apibūdinti kaip jo gamtos filosofijos statiškąjį dinamizmą.

Trumpai suglaudus, kas buvo pasakyta apie Aristotelio galvosenos ypatybes, galima padaryti tokią išvadą. Teikdamas pirmenybę substancinėms sąvokoms prieš santykines, pripažindamas, kad tarp aukščiausių giminių (kategorijų) nėra jokio vidinio ryšio (pavyzdžiui, tarp kiekybės ir kokybės), manydamas, kad santykiai nekitėja, apibrėždamas judesio dinamiką su jo dviejų statiškų momentų — pradžios ir pabaigos — pagalba, Aristotelis pasidavė metafiziškai galvosenai ir užsikirto kelią moksliškai aiškinti judesio dėsningumą ir suprasti kiekybės bei kokybės vidinį dialektinį ryšį. Aristotelio formos yra visų pirmiausia substancijų ir jų kokybių apibrėžimai, kuriuose santykiai su kitomis kategorijomis nėra pabrėžti. Dėl to suprantama, kodėl mokslinės metodikos atžvilgiu forma pasirodė esąs bergždžias principas, kuris ne tik neprisidėjo prie gamtos mokslinių tyrinėjimų pažangos, bet ir trukdė jų laisvam vystymuisi.

6. Formų hierarchijos teigiama reikšmė. Evoliucijos idėjos užuomazga

Aristotelio moksle glūdi labai vaisingos mintys ir apie formų hierarchiją. Iš tikrųjų hierarchijos principas — žemiausia sielos forma — maitinančioji siela sudaro visų aukštesniųjų sielos formų bendrą ir būtiną pagrindą: ji išsilaiko juntančiojoje sieloje, bet kartu įgyja naujas funkcijas, naujus ryšius su savo aplinka, vadinasi, pasiekia aukštesnį diferencijavimosi ir organizavimosi laipsnį. Panašiu būdu santykiauja ir juntančioji siela su mąstančiąja. Žodžiu, iš to galima matyti, kad Aristotelio psichologijoje skirtingos sielos yra ne kas kita, kaip skirtingi to paties gyvybės ir psichikos prado vystymosi laipsniai. Šiuo atžvilgiu Aristotelis praskynė kelią mūsų laikų gyvybės evoliucinei teorijai. Tai patvirtina ir tas faktas, kad Aristotelis savo zoologijos tyrinėjimuose plačiai vartodavo lyginamąjį metodą, atskleisdamas tai, kas bendra įvairioms organizacijos formoms ir kuo pasireiškia visos gyvosios gamtos vidinė vienybė.

Bet ir tie Aristotelio veikalai, kuriuose jis nagrinėja socialinį gyvenimą ir jo įvairias sritis bei išdavas (pavyzdžiui, ekonomiką, politinę santvarką, moralę, teisę, meną ir kt.) rodo, kad jam nebuvo svetima istorinio vystymosi idėja. Jis supranta, kad esamoji Graikijoje visuomeninė santvarka nėra kažkas nekintamo bei pastovaus ir kad ji neatsirado atsitiktinai. Priešingai, jo nuomone, sudėtingesnės ir aukštesnės bendruomenės formos yra išsivysčiusios iš paprastesnių ir žemesnių formų (pavyzdžiui, valstybė — iš šeimos ir šeimų susijungimo kaimuose). Jis nurodo, kad visos žmonių bendravimo formos yra pagrįstos visuomeniška žmogaus prigimtimi. Bet nagrinėjant šiuos klausimus, jo žvilgsnis yra nukreiptas tiktai į praeitį. Jis dar nesuvokė to bendro dėsningumo, kuris valdo visą istorinį procesą ir galioja ne tik praeičiai, bet ir ateičiai.

7. Aristotelio logikos reikšmė, jos uždaviniai ir tiesos kriterijus

Aristotelis yra logikos mokslo kūrėjas. Šio mokslo dėsniais bei taisyklėmis ir mūsų laikais remiasi tiek praktinis, tiek ir

mokslinis pažinimas. Nors Aristotelio logika ir buvo vėliau, ypač XIX ir XX a., žymiai praplėsta, papildyta ir apibendrinta, tačiau jos pagrindai ir dabar nenustoja savo reikšmės. Aristotelio logika yra formali ta prasme, kad ji nagrinėja bendras mąstymo formas atsiedama nuo konkretaus turinio, bet ji nėra formalistinė, nes Aristotelio nustatyti mąstymo dėsniai ir formos yra įsikeroję objektyvios realybės struktūroje, kuri tam tikru ypatingu būdu juose atsispindi. Tai rodo, kad jo logika yra glaudžiai susijusi su jo pažinimo teorija.

Savo logikos traktatuose Aristotelis nustato tuos reikalavimus, kuriuos turi patenkinti mokslinis žinojimas, t. y. toks žinojimas, kuris atitinka nepriklausomą nuo pažįstančio subjekto realybę, ir šia prasme yra objektyviai teisingas.

Žinojimo objektyviąją ir būtiną tiesą pagrindžia įrodymas (apódeiksis), t. y. toks protavimas arba silogizmas, 1) kurio premisos yra bendriausi teisingi teiginiai arba išplaukiančios iš jų būtinos išvados; 2) kuriame išvada kyla iš premisų pagal tam tikrus bendrus minčių ryšių principus. Šitie principai arba loginiai dėsniai jungia mintis taip, kad jų ryšiai atitinka pačios tikrovės objektyvius daiktų ir vyksmų ryšius. Kartu jie pagrindžia tiesos ir netiesos kontradiktorinį priešingumą, kuris nustato, kad tiesos neigimas yra netiesos teigimas, ir atvirkščiai, netiesos neigimas yra tiesos teigimas.

Nuo apodiktinių arba įrodančiųjų protavimų Aristotelis skiria *dialektinius* protavimus, kurių premisos yra tiktai tikėtinos, t. y. turi tam tikrą logiškai nepakankamą teisingumo pagrindą. Todėl šių protavimų išvados priklauso ne tikro žinojimo (mokslo), o manymo sferai.

Kai premisų tikėtinumas yra tik tariamas arba išvada daroma nusikalstant loginiams dėsniams, tai toks protavimas yra sofistinis ir pažinimui neturi jokios vertės. Praktiniame gyvenime žmogus apskritai tenkinasi manymu, bet mokslininkas turi pakilti iš manymo srities ligi tikro žinojimo. O kadangi įrodymas skiriasi nuo dialektinio silogizmo savo premisų teisingumu, tai mokslininko svarbiausias uždavinys yra surasti tokias premisas, kurių teisingumas būtų neabejotinas ir užtikrintas.

Tai gali būti: 1) bendriausi principai — aksiomos, kurios galioja arba daugeliui mokslų, arba vienai atskirai mokslo disciplinai, ir 2) arba objektų realieji apibrėžimai. Šitie aukščiausi mokslo pradai neįrodomi, jie pažįstami tiesiogine intelektine intuicija ir dėl savo akivaizdumo visų pripažįstami. Vadinasi, paskutiniu pažinimo tiesos kriterijumi Aristotelis laiko *akivaizdumą,* kuris atsiskleidžia intelektinėje intuicijoje. Jam dar nebuvo žinomas praktikos kriterijus, kuriam marksizmas priskiria sprendžiamąją reikšmę. Nors Aristotelis ir skiria teorinius ir praktinius (pritaikomuosius) mokslus, bet jų loginį santykį jis supranta vienašališkai; teorinis žinojimas pagrindžia praktinį, bet pats nesiremia pastaruoju. Šiuo atžvilgiu jis seka Platono pavyzdžiu, laikydamas teoriją, t. y. kontempliacinį tiesos įžiūrėjimą, vertingesniu už praktinę veiklą. Mokslinio pažinimo objektyvumą ir loginį būtinumą jis aiškina, kaip ir Platonas, pavyzdžiais iš matematikos.

Tačiau, antra vertus, Aristotelis stengiasi Platono pažiūrą suderinti su viso žinojimo neginčijamuoju pagrindu — su empirika. Todėl ir intelektinė intuicija gali pasireikšti tik ta sąlyga, jeigu jai yra paruošusi dirvą indukcija, kuri sujungia daugelį atskirų atvejų į tam tikrą juos apimančią loginę vienybę.

Jei paklausime, kaip įvertinti Aristotelio filosofinius veikalus, pavyzdžiui, traktatą „Apie sielą“ arba „Metafiziką“ jų loginės struktūros atžvilgiu, tai teks pasakyti, kad išdėstytos čia teorijos labai nutolsta nuo paties Aristotelio nubrėžto mokslinio žinojimo idealo. Tie bendri teiginiai, kuriais remiasi Aristotelio samprotavimai, dažniausiai nepasižymi tuo tiesioginiu ir neginčijamu akivaizdumu bei būtinumu, kurį, pasak Aristotelio, turi turėti pradinės įrodymo premisos. Tai ne aksiomos, o prielaidos, be kurių konkrečiais atvejais negali apsieiti ir matematika tam tikroms teoremoms įrodyti. Aristotelio filosofijoje ir psichologijoje prielaidų vietą užima provizoriniai induktyviniai apibendrinimai ir apibrėžimai, kurių reikšmė pažinimui gali būti patikrinta tiek, kiek jie leidžia susieti ir išaiškinti empirinių duomenų gausybę. Bet jei yra taip, tai faktiškai apodiktinį (įrodomąjį) silogizmą pakeičia dialektinis, kurio premisos,

o kartu ir išvados yra tik tikėtinos. Prielaidų tikėtinumą galima šiek tiek padidinti ir pagrįsti tik vienu būdu: padarant jas svarstymo arba diskusijos objektu ir iškeliant aikštėn visa, kas kalba už arba prieš jas. Tai yra kaip tik tas nagrinėjimo būdas, kuriuo naudodavosi Sokratas savo pasikalbėjimuose filosofijos klausimais. Aristotelis jį vadina *dialektika*. Bet dialektika, pasiremdama ne būtinomis aksiomomis, o patyrimu, pavyzdžiais ir empiriniais apibendrinimais, priklauso dar ne mokslinio žinojimo, o *manymo* sferai.

Tačiau būtų neteisinga daryti Aristoteliui priekaištą dėl to, kad jis nesugebėjo savo filosofijoje patenkinti tų reikalavimų, kuriuos, jo supratimu, turi atitikti tikras mokslinis žinojimas. Tas mokslo idealas, kurį jis užsibrėžė, buvo ne tik jo laikais, bet ir apskritai nepasiekiamas. Tam kliudė ne tik istorinės aplinkybės, Aristotelio žinojimo ribotumas arba anksčiau nurodyti jo galvosenos neigiami bruožai (pavyzdžiui, jo pažiūros į priežastingumą, kokybės ir kiekybės dialektinio ryšio nesupratimas ir kt.), bet visų pirma kita, daug svarbesnė aplinkybė: Aristotelio mokslo idealo apibrėžimas yra susijęs su dogmatine prielaida, kad absoliučią tiesą galima pasiekti ir apimti vienoje užbaigtoje minčių sistemoje. Antikiniam mąstymui dar buvo svetima absoliučios ir reliatyvios tiesos dialektika. Šita problema iškilo tik naujųjų laikų filosofijoje ir buvo moksliškai išaiškinta dialektinio materializmo kūrėjų.

8. Kas yra gyva Aristotelio traktate „Apie sielą“?

Nepaisant visų tų prieštaravimų ir nedermių, kuriuos mes randame Aristotelio psichologijoje, nepaisant viso, kas joje yra jau pasenę, nepaisant jos nukrypimų į idealizmą, Aristotelio traktatas „Apie sielą“ nenustojo ir dabar aktualios reikšmės, jau nekalbant apie jo istorinę vertę. Skaitytojas, kuris rimtai domisi filosofijos ir psichologijos klausimais, ras jame daug ko

pasimokyti. Šiuo atžvilgiu reikšmingi ir pamokomi yra ne tiek Aristotelio tyrinėjimo rezultatai, kiek paties tyrinėjimo keliai ir būdai — tai, kas, pasak V. Lenino, Aristotelio pažiūrose yra *gyva*, kokius klausimus jis kelia ir kaip juos formuluoja, kaip svarsto įvairias problemas ir jų sprendimo galimybes, kokios ta proga jam kyla abejonės ir sunkumai ir kokiu būdu jis mėgina juos nugalėti. Aristotelio tyrinėjimuose atsiskleidžia prieš mūsų akis visa senovės filosofijos problematika, jos laimėjimai ir nepasisekimai; o ta problematika tebėra gyva ir naujųjų laikų filosofijoje; ji yra glaudžiai susijusi su nepaliaujama materializmo ir idealizmo kova.

Itin pažymėtinas taip pat Aristotelio dėmesys filosofijos *terminologijai*. Prieš nagrinėdamas kurį nors klausimą, jis visų pirma nustato, kokias skirtingas reikšmes gali turėti jo vartojami terminai ir kuria prasme jie turi būti taikomi sprendžiant vieną arba kitą klausimą. Be abejo, iš visų senovės filosofų Aristotelis yra daugiausia prisidėjęs prie tikslios filosofinės terminologijos sukūrimo. Tačiau terminų tikslumas ir vienareikšmiškumas Aristoteliui nėra tiktai semantikos klausimas. Jam pirmiausia rūpi, kad filosofinė kalba sugebėtų užfiksuoti ir iškelti aikštėn visas esmines konkrečių, realių daiktų ypatybes bei skirtybes. Jo nustatytos terminologijos tikslumas leidžia jam kartais dialektiniu metodu įveikti tuos sunkumus, kurių neįveikė jo pirmtakai.

PLATONIZMAS, PLOTINAS IR DABARTIS

I

Dvasinės kultūros raidoje faktai, įvykiai patys savaime nieko nereiškia. Viskas priklauso nuo to, kaip jie atsispindi žmogaus sąmonėje (atskirų asmenybių, visuomeninių grupių arba ištisų tautų sąmonėje), arba, tiksliau, nuo tos prasmės ir tos vertybės, kurios juose įžvelgiamos arba jiems priskiriamos. Kitaip tariant, svarbiausias vaidmuo tenka mūsų intelektiniam ir vertinamajam santykiui su faktais ir jų ryšiais. Jeigu šį santykį pavadinsime supratimu arba aiškinimu plačiausia žodžio prasme (nesvarbu, ar jis bus sąmoningas ar nesąmoningas, grynai samprotinis ar emocionalus), tai bus galima sakyti, kad tik faktų supratimas ir aiškinimas sukuria dvasinę žmonijos patirtį, apibrėžiančią jos santykį su gyvenimu ir jos veiklos kryptį. Iš aiškinimo išauga tiek mechaninė rutina, tiek tikra kūryba. — Kai dabartis išgyvenama vien tik praeities dvasia, netgi tai, kas naujausia ir netikėčiausia, atrodo sena ir buvę. Labiausiai sukrečiantys įvykiai, iš pagrindų keičiantys visą išorinį gyvenimo būdą, praeina be pastebimos įtakos dvasinei būčiai, lyg slysdami pačiu paviršiumi; viskas be liekanų telpa į buvusios patirties nustatytus rėmus. Bet būna ir kitaip. Kartais įvykiai susprogdina ir apnuogina giliausius dvasinės būties sluoksnius. Dabartis išsilaisvina iš praeities priespaudos: ji ne tik įsisąmonina savo ypatingą savarankišką reikšmę, bet ir nušviečia praeitį nauja prasme. Idėjos, vertybės, kurios, rodos, amžiams sustingo nejudančiose formose, vėl atgyja, kinta ir įgauna naują, netikėtą pavidalą. Vyksta visų dvasinių vertybių pervertinimas, ir gimsta nauja dvasinės kultūros epocha.

Mes esame istorijoje neregėtų ekonominių, socialinių ir politinių sukrėtimų amžininkai. Ir natūraliai kyla klausimas: kokia *dvasinė* šių įvykių prasmė? Ar jie reiškia šiuolaikinės kultūros krizę, jos raidos posūkio tašką? — Ar pakanka mums atsakyti, kad dabartyje tik įgyvendinama tai, kas jau glūdėjo praeityje? — Ar toks atsakymas nėra pripažinimas, kad ir ateitis pasirodys tik vis tų pačių praeities motyvų pakartojimas? Ar tai nėra visiško dabartinės kultūros žlugimo, jos kūrybinių galių išsekimo patvirtinimas? — Jeigu tai netiesa, jeigu mūsų dienų europietiška kultūra dar išsaugojo savo gyvybines jėgas, ji turi atskleisti to, kas vyksta, prasmę. Ji turi rasti naują dabarties aiškinimą, kuris ne tiktai aiškintų ją iš praeities, bet kartu ir pateisintų prieš ateitį. Pro įvykių sūkurį ji turi įžvelgti naujas, iki tol neįsisąmonintas ir neatskleistas vertybes bei prasmes. — Tačiau toks naujas aiškinimas, kaip kultūrinės kūrybos aktas, negali apsistoti prie dabarties, jis skleidžia savo šviesą ir į praeitį ir atveria joje naujas plotmes, suartinančias jį su gyvomis dabarties jėgomis. Negalima aiškinti dabarties, kartu nepaaiškinant ir praeities. Taip kultūrinėje kūryboje išlaikomas amžinai gyvas praeities ir dabarties ryšys, o per dabartį — ryšys ir su ateitimi.

II

Jei filosofijoje įžvelgiama dvasinės kultūros savimonė, tai aiškinti laiko ženklus pirmiausia privalo ji. Kaip universalus ir visa apimantis mokslas, būtent ji turi rūpintis tuo, kad dabarties aiškinimas jungtųsi su nauju ir gilesniu praeities supratimu, kad praeityje ir dabartyje atsiskleistų vidinė dvasinės prasmės vienovė.

Tokio pobūdžio filosofijos interpretacija, besisiejanti su šiandieniniais poreikiais, yra šios apybraižos uždavinys. Tai bandymas atskleisti vieną platonizmo motyvą, kuris iki šiol nebuvo deramai įvertintas, bet kuris šiandieniniam mąstymui galbūt yra įdomiausias. Aš kartoju: tai tik vienas platonizmo motyvas, ir

todėl jis toli gražu neaprėpia visos jo daugiapusiškos esmės. Kartu su juo platonizmo filosofiją apibrėžia ir kiti motyvai, kuriuos iki šiol istoriniai filosofiniai tyrinėjimai kėlė·į priekį. Sąlyginis šių interpretacijų teisėtumas negali būti ginčijamas, galima tik nurodyti, kad jos neišsamios, kad jos mums pateikia ne visą platonizmą, bet tik kai kurias jo plotmes ir aspektus. Kad platonizmas būtų suprastas nuodugniau ir įžvalgiau, būtina atkreipti dėmesį taip pat ir į tą motyvą, kuriam skirta ši apybraiža. Ir tai būtina padaryti ne tik istorinės filosofinės tiesos labui. Šio motyvo reikšmė ir reikšmingumas — tai mes primygtinai teigiame — nesiriboja vien platonizmu, o išlieka ir šiuolaikinės filosofinės problematikos akivaizdoje. — Jeigu paklaustume tiesiai: ką, be savo istorinių nuopelnų, platonizmas reiškia gyvai filosofinei minčiai? ką jis gali duoti filosofiniam dabartinės kultūros problemų aiškinimui? — tai atsakyti, rodos, galės būtent tas motyvas, kuris čia bus aptartas.

Viso platonizmo centras — dėl to visi sutaria — yra idėjų teorija. Todėl iš esmės platonizmo supratimo skirtumai — tai įvairūs Platono idėjų teorijos aiškinimai. Tiesa, šių aiškinimų įvairovė beveik proporcinga platonizmą tyrinėjančiam mąstytojų skaičiui. Tačiau atsiribojus nuo visų skirtumų ir nesutarimų dėl antraeilių klausimų, ko gero, galima visas platonizmo koncepcijas apibendrinti keturiomis pagrindinėmis idėjų teorijos aiškinimo schemomis.

Pirmoji ir seniausioji — tai schema, siekianti Aristotelį. Platono idėjose ji mato sokratiškąsias sąvokas, hipostazės būdu paverstas savarankiškomis metafizinėmis esmėmis, kurioms būdinga atskira ir nuo juslinių daiktų pasaulio nepriklausoma realybė. Taip atsiranda dviejų pasaulių — juslinių reiškinių pasaulio ir antjuslinių idėjų pasaulio — priešingumas; antrasis jų yra iš esmės pirmojo sudvejinimas. — Jeigu paklaustume, ką gi iš esmės, t. y. filosofiškai, reiškia sokratiškųjų sąvokų sudaiktinimas platonizme, tai atsakymas gali būti tik vienas: jis yra reakcinių srovių pergalė senovės filosofijoje. Sokrato filosofema, vos spėjusi išsivaduoti iš mitologinio mąstymo pančių, vėl pavirsta mitologema. Platonizmo įtaka filosofinei vėlesniųjų

amžių ir tūkstantmečių spekuliacijai — šiuo požiūriu — vienas įstabiausių mitų įsitvirtinimo moksliniame mąstyme pavyzdžių. Žinoma, negalima neigti, kad Aristotelio kritika apskritai visiškai teisingai atskleidžia pagrindinius platonizmo trūkumus. Nėra abejonių, kad kai kuriose jo ypatybėse, pvz., jo meniniuose mitologiniuose siekiuose, taip pat jam būdingame spekuliatyvių samprotavimų junginyje su religiniu patosu ir mistine intuicija slypi nemaža spąstų griežtai filosofinei minčiai; ir platonizmo įtaka šia prasme toli gražu ne visada buvo vaisinga. Tačiau Aristotelio koncepcija atskleidžia beveik vien tik neigiamas platonizmo plotmes. Neatsitiktinai Aristotelis linkęs nepripažinti Platonui jokio tikro originalumo. Aristotelio interpretacija negali paaiškinti, ką teigiamo davė platonizmas filosofinės žinijos lobynui.

Absoliuti priešybė yra kita platonizmo koncepcija, kurią visiškai nuosekliai realizavo tik pastaruoju metu Marburgo filosofinė mokykla. Idėjų teorijoje ji įžvelgia natūralų Sokrato sąvokų teorijos vidinės raidos tęsinį. Platonas Sokrato sąvoką išlaisvino nuo visko, kas joje atsitiktina, empiriška, ir suartino ją su savavališko abstrahavimo rezultatu arba su kalbos žodžių kintančia reikšme. Idėjoje suvokiamas loginis sąvokų pagrindas, tie būtini struktūriniai pažinimo pagrindai, kurie apibrėžia bendrą daiktinio mąstymo dėsningumą. Todėl idėja negali būti izoliuota ir savyje uždara sąvoka. Tikroji jos reikšmė atsiskleidžia dialektiniame sąvokų sąryšyje, sisteminėje jų objektyvios įvairovės vienybėje. Taigi idėjos yra kantiškojo idealizmo transcendentinio a priori prototipai, arba kita, galbūt tikslesne formuluote: idėjų karalystėje platonizmas nuspėjo naujos filosofijos atrastą loginių antlaikinių pažinimo prasmių sferą. Mitologinis platonizmo momentas — ne daugiau kaip išorinis apvalkalas, organiškai nesusijęs su platoniškojo idealizmo esme, — žodinės išraiškos, dar nesuspėjusios prisitaikyti prie grynojo nejusliško mąstymo reikalavimų, netobulumas.

Žinoma, nesunku atskleisti šios platonizmo koncepcijos vienpusiškumą ir parodyti, kad ji iškreipia istorinę perspektyvą, laikydama Platoną vien šiuolaikinio transcendentalinio ir loginio

idealizmo pirmtaku. — Tačiau pagrindinis šios interpretacijos trūkumas yra ne tiek vienpusis filosofinės minties istorinės raidos schematizavimas, kiek tos filosofinės pozicijos, iš kurios ji kyla, siaurumas; sudėtinga būties struktūra nagrinėjama vien jos projekcijoje į loginės būties plotmę. Vis dėlto tai vienintelė griežtai filosofinė, t. y. sistemiška, platonizmo koncepcija, atskleidusi gyvą perimamą idėjų teorijos ir šiuolaikinio mokslinio mąstymo ryšį.

Antroji platonizmo koncepcija remiasi logine idėjų reikšme, o trečioji į priekį iškelia jų estetinį aspektą. Idėjų pažinime ji įžvelgia ypatingą estetinio stebėjimo aktą, atskleidžiantį mums meninį daiktų pavidalą, jų estetinę prasmę. Šis idėjų supratimo momentas neabejotinai yra gana esmingas platonizmui ir ypač atskleidžia pačią idėjų teorijos genezę. Vis dėlto jis toli gražu neaprėpia idėjų reikšmės, ypač dėl to, kad estetinis pobūdis būdingas anaiptol ne visoms idėjoms.

Pagaliau yra ir ketvirtoji platonizmo koncepcija, neigianti jo sistemišką pobūdį arba bent jau mananti, kad sisteminis momentas jam neesminis, antraeilis. Platonizmo esmė — dorovinė-religinė idėjų teorijos prasmė. Platonas — pirmiausia pranašas ir mistikas. Dėstydamas savo estetinius ir religinius įsitikinimus, mitologiniais vaizdais jis naudojasi ne todėl, kad dar nesusikūrė tam mokslinės kalbos, kuri skirtųsi nuo meno ir religijos kalbos, bet todėl, kad tai atitinka pačią jo pranašiškų įžvalgų ir mistinių regėjimų esmę. Šiuo aspektu reikia traktuoti ir idėjų teorijos aiškinimą. Juslinio pasaulio ir idėjų pasaulio priešingybė — jau jusliškai realaus ir idealiai privalaus, materijos ir dvasios, žmogiško ir dieviško — kaip pagrindinių religinės metafizinės būties kategorijų — priešingybė. Amžinas Platono nuopelnas yra tas, kad jis įtvirtino visišką dvasinio prado savarankiškumą ir savitumą.

Ši koncepcija neabejotinai teisingai pažymi, kad Platonas netelpa į mokyklinės filosofinės sistemos rėmus, kad jo teorijoje esama nemokslinių arba antmokslinių momentų ir kad būtent šitie momentai jam yra esminiai. Bet argi galima teigti, kad jie aprėpia visą platonizmą? Argi negalima daryti prielai-

dos, kad pranašas ir mistikas sugyveno jame su filosofu racionalistu? Kaip kitaip paaiškinti tą lemiamą vaidmenį, kurį platoniškoji tradicija suvaidino ne tik antikinės spekuliacijos raidoje, bet ir naujosios filosofijos istorijoje? Jeigu platonizmas, kaip amžinas filosofijos motyvas, nėra iliuzija, tai šito priežastis tegali būti jo sisteminė struktūra.

Taigi visi minėti platonizmo aiškinimai neaprėpia viso jo turinio, o tik atskleidžia vieną ar kitą jo aspektą, ir todėl kiekvienas jų turi būti papildytas kitais aiškinimais. Tiesa, dabartinėse platonizmo interpretacijose šis vienpusiškumas nepasireiškia taip griežtai, nes visos jos remiasi vienokiu ar kitokiu minėtų motyvų deriniu, be to, čia tai vienam, tai kitam motyvui priskiriamas pagrindinis vaidmuo. Tačiau tokiais kompromisais dar neišsprendžiama teisingo ir išsamaus aiškinimo problema. Nemanant, kad šis įvairių motyvų derinys Platono teorijoje yra grynai išorinis ir mechaninis (tai yra aiški nesąmonė), būtina nustatyti, ar egzistuoja tarp jų vidinis dalykinis ryšys, jungiantis juos į vieną sisteminę visumą, ar jie išplaukia iš keleto vienas nuo kito nepriklausomų platonizmo šaltinių ir susiję tik „asmenine linija" — paties Platono asmenybe (pvz., loginis ir dorovinis-religinis motyvas).

Šioje apybraižoje nekeliama uždavinio nagrinėti šį sudėtingą klausimą, į kurį šiuolaikiniai Platono aiškintojai dar nerado patenkinamo atsakymo; vis dėlto tam tikru mastu ji gali pradėti jį spręsti, nes tas platonizmo motyvas, kuriam ji skirta, ne tik pats savaime yra sąlygiškai reikšmingas, bet taip pat — tai bus parodyta — turi ypatingą reikšmę būtent sisteminei platonizmo struktūrai. Tai — dvejopas idėjų žinojimo charakteristikos motyvas: viena vertus, kaip *savęs pažinimas,* kita vertus— kaip aukščiausias žinojimas, realizuojantis savyje *būties ir mąstymo tapatybę.* Man atrodo, atskleidus šio motyvo filosofinę prasmę, išryškės tikroji kai kurių kitų pagrindinių platonizmo principų reikšmė: ypač *tikrosios ir tariamosios būties priešingybė* ir jos sutapatinimas su dviem kitomis priešingybėmis — *gėrio ir blogio* bei *grožio ir bjaurumo.* Visoms šioms sąvokoms tenka esminis vaidmuo ne tik paties Platono teorijoje, bet ir visame pla-

tonizme. Visiškai išsiskleidžia jos tik neoplatonizme, Plotino sistemoje. Todėl šių sąvokų analizė atskleis, kokiu atžvilgiu neoplatonizmas iš vidaus tęsia ir užbaigia platonizmą jo klasikine forma.

III

Paprastai dėstant platonizmo sistemą kaip svarbiausias dalykas iškeliama griežta priešingybė tarp jusliškumo ir proto, tarp juslinio ir protinio pažinimo. Pirmasis visai neaiškus ir nepatikimas, nes jį visiškai apibrėžia laikini ir praeinantys, sąlyginiai (subjektyvūs) veiksniai; Plotino nuomone, jis daugiausia padeda biologinei funkcijai, nurodydamas kūnui, kas jam naudinga ar kenkia.

Antrasis, atvirkščiai, yra tikrasis žinojimas, nes jo objektas yra tikroji būtis.

Tačiau kad ir kiek platonizmui būtų būdingas šis nesutaikinamas dviejų žinojimo rūšių ir jų atitinkamų objektų — materialių daiktų pasaulio ir protu suvokiamų idėjų pasaulio — dualizmas, ne mažiau aiškiai jame pastebimas ir kitas, nuodugnesnis žinojimo supratimas, įveikiantis dualizmą ir palenkiantis jį aukščiausiam monistiniam požiūriui. Rafinuotesnė juslinio pažinimo analizė (ypač „Filebe") įtikino Platoną, kad suvokimo struktūra visai nėra iracionali ir nesuskyla į grynai pasyvius dvasios įspūdžius. Tai, kas jį daro pažintiniu aktu, — tai jam būdingas samprotinis momentas, t. y. sprendinys, interpretuojantis iš išorinio objekto gaunamus įspūdžius. Tokio požiūrio į juslinį pažinimą laikosi ir Plotinas. Ir jis mano, kad suvokimo, kaip pažinimo akto, esmė yra jo racionalioje plotmėje, t. y. tame sprendinyje, kurį jis savyje turi. Tačiau jis eina dar toliau. Jis ryžtingai atmeta teisingumą įprasto stoiško požiūrio, pasak kurio pojūtis yra pėdsakas, kurį išorinis daiktas palieka sieloje. Pojūtis — teigia jis — tai savaiminis sielos aktas, padedantis jai įžvelgti pasikeitimus, kuriuos dėl išorinių poveikių patiria jutimo organai. Šiame akte pasirodo tas pats sielos aktyvumas, kuris, būdamas nukreiptas į kitą pusę, sukuria

protingą nejuslinį žinojimą. Todėl iš esmės tarp juslinio daikto pažinimo ir protu suvokiamo pasaulio nėra jokio skirtumo. Ir šiuo, ir kitu atveju siela yra aktyvi: ji įžvelgia objektą be jokios išorinės prievartos. Skirtumas tik įžvelgiamame objekte: vienu atveju tai — mūsų kūno pokyčiai, kuriuos sukelia išorinis objektas, kitu — virš juslinio pasaulio iškylanti dangiška idėjų karalystė. Tačiau ir pažįstamų objektų skirtumas nėra visiška priešybė. Tam tikra prasme jį galima būtų pavadinti kiekybiniu, t. y. realumo ir tobulumo laipsnio skirtumu. Juk juslinį pasaulį su visa jo struktūra ir tvarka, visa jo išore lemia protu suvokiamas pasaulis. Juk jis yra idėjų karalystės atspindys, tiesa, iškreiptas, blyškus, netobulas, bet visada atspindys, kuriame pažįstantis protas sugauna prototipo grožio ir tobulybės atšvaitą. Tad juslinio pažinimo reikšmingumas ir patikimumas galiausiai išplaukia iš to paties šaltinio, kuris maitina ir spekuliatyvųjį žinojimą. Ir čia skirtumas yra ryškumo ir tobulumo lygio skirtumas: juslinio pažinimo patikimumas tik sąlyginis, reliatyvus, reikalaujantis, kad jį pagrindžiantis protingas žinojimas patikrintų ir paaiškintų jo tikrąją reikšmę. Toks požiūris į juslinį žinojimą kaip į žemesnį, bet iš esmės vienodą su racionaliuoju žinojimu yra neatskiriama visų platonizmo atmainų dalis. Jį perėmė ir didieji Naujųjų amžių racionalistai, kiek jie liko ištikimi antikinio (platoniškojo) racionalizmo tradicijoms.

Šios gnoseologinės pažiūros turi visišką atitikmenį ontologinėje plotmėje. Žinojimo patikimumas jau suponuoja paties žinojimo objekto tikrumą ar realumą..Patikimas žinojimas tik tuo ir patikimas, kad jis sugauna tikrąją, realią būtį. O jeigu tai taip, tai ir juslinio pažinimo objekto, kiek jis giminiškas grynajam samprotavimui, turi būti tam tikra realybė, kad ir susilpninta, nusmukdyta į žemiausią pakopą, sumaišyta su „nebūtimi“, bet vis dėlto realybė, visiškai pagrįsta (phaenomenon bene fundatum) ir neatsitiktinė. Todėl juslinis pasaulis, platonizmo požiūriu, yra ne subjektyvus fenomenas, ne sąmonės sukuriama fikcija, bet grynai objektyvus reiškinys, turintis savo ypatingą realybę. Kokia tai realybė, kokie jos ypatumai — mes pamatysime vėliau. — Dabar paminėsime dar vieną platoniš-

kosios gnoseologijos ypatybę, suartinančią ir sugiminiuojančią juslinį žinojimą su racionaliuoju. Paprastai esminiu skirtumu tarp vieno ir kito laikoma tai, kad pirmasis yra tiesioginis ir apribotas juslinio suvokimo duotybe, o antrasis — tarpinis, nes peržengia vien tik esamybės ribas, pertvarkydamas ją į naują turinį, kuriame duotybė susijusi su neduotybe, — kitaip tariant, tai žinojimas, besiplėtojantis pagal logines išvadas ir griežtai nustatytus dėsniškus kelius — „metodus". Būtent šiame loginiame ir metodiniame tarpiškume ir glūdi jo ypatinga jėga ir patikimumas. Iš pirmo žvilgsnio galėtų pasirodyti, kad šis požiūris artimas platonizmui, net daugiau, kad jis galiausiai nuo jo prasideda; juk pats perėjimas nuo konkretaus fakto prie idėjos (nuo „lygių" akmenų arba medžio gabalėlių prie „lygybės" idėjos) jau yra išėjimas už juslinės esamybės ribų. Dar labiau diskursyvumo momentas išsirutulioja Platono dialektikoje, kurioje pagrįsti du pagrindiniai žinojimo keliai: viena vertus, kelias, kylantis nuo atskirų reiškinių ir konkrečių formų į juos lemiančius bendruosius teiginius, kita vertus, žemyn einantis kelias, atskleidžiantis šių bendrųjų pradmenų konkretizaciją realių tikrovės formų ir reiškinių įvairovėje. Tačiau iš esmės šie dialektiniai žinojimo keliai Platonui turi tik parengiamąją reikšmę. Užbaigimas ir galutinis tikslas yra „samprotavimas", idėjų žiūra, kuriai būdingas absoliutus betarpiškumas ir intuityvumas. Tai rodo jau pats „idėjos" terminas. Taigi diskursyvus žinojimas pagrindžiamas intuityviu žinojimu. Bet kitaip Platono sistemoje ir būti negali. Tai, kad kiekvienas daiktas „yra", jo prasmė ir reikšmė apibrėžiama idėja. Pradinėje idėjų teorijos formuluotėje įprasminanti idėjos funkcija nukreipta į atskirus pažinimo (reiškinio, daikto) turinius, t. y. idėjos, panašiai kaip Sokrato sąvokos, iš pradžių yra tik atskirų daiktų ir savybių idėjos. Tačiau toliau plėtodamas ir gilindamas šią teoriją, Platonas priverstas pripažinti, jog idėjos sugeba vykdyti joms būdingą įprasminimo funkciją tik dėl to, kad yra iš vidaus savitarpiškai susijusios ir sąlygotos, kitaip tariant, pažintinio pasaulio struktūrą apibrėžia ne tik atskiros daiktų ir reiškinių idėjos, bet ir jų tarpusavio santykiai, t. y. santykių idėjos (Teaite-

tas, Sofistas, Parmenidas). O tai reiškia: struktūrinių pasaulio santykių esmė (idėjos) pažįstama taip pat tiesiogiai ir intuityviai, kaip ir atskirų daiktų esmė (idėjos). Jeigu tai taip, tai ir diskursyvaus mąstymo (t. y. mąstymo per santykius) pagrindas turi būti tiesioginis, intuityvus.

Tokią pat santykio tarp tiesioginio (intuityvaus) ir tarpiško (diskursyvaus) žinojimo sampratą, tik labiau išplėtota forma, mes randame ir Plotino teorijoje. Jis skiria tris pažintinius sugebėjimus: juslinį suvokimą, samprotį ir protą. Samprotis, būdamas charakteringa žmogiškosios dvasios ypatybė, užima vidurį tarp suvokimo ir proto. Sampročio (diánoia) funkcija yra juslinės medžiagos, kurią jis gauna iš suvokimo, apdorojimas, t. y. jos sutvarkymas ir įprasminimas, naudojantis kai kuriais bendraisiais teiginiais ir „kanonais". Šiuos pastaruosius samprotis perima iš aukščiausiojo prado, su kuriuo susijusi žmogaus siela, — proto (nūs). Savo pažintinį darbą samprotis vykdo samprotavimais ir įrodymais. Kitaip sakant, samprotis — tai diskursyvaus mąstymo sugebėjimas, ir jo sukurtam žinojimui būdingas tarpiškas pobūdis. Sąvokos, į kurias samprotis nulieja šį žinojimą, įsitvirtina žodžiuose, turinčiuose — panašiai kaip abėcėlės raidės — tam tikrą reikšmę ir todėl tik nurodančiuose patį daiktą, pažyminčiuose jį, bet tiesiogiai jo nepasiekiančiuose. Tobulas, visiškas objekto žinojimas, tiesioginis prisilietimas prie jo būdingas tik sampročio ir jam priklausančių sąvokų prototipui ir šaltiniui — protui. Todėl sampročio ir visų jo loginių metodų uždavinys yra įveikti diskursyviam mąstymui būdingą simboliškumą ir nuvesti tarpišką žinojimą iki jo galutinės ribos, t. y. iki paties objekto visoje jo tiesioginėje realybėje žinojimo. Kitais žodžiais, samprotis turi „supanašėti" su protu, jis turi susilieti su juo ir tokiu būdu užsitikrinti aukščiausią pažinimo pakopą, kurioje sąvokos-simboliai pakeičiamos grynosiomis „esmėmis" — eidais, — visokios būties ir visokio daiktiškumo prototipais. Šio tikslo įgyvendinimas ir yra dialektinio žinojimo kilimo uždavinys. Pasiekęs jį, pažinimas tarsi „nurimsta": susikoncentravęs vien į tiesioginį aukščiausių būties pradmenų stebėjimą, jis jau nebeeikvoja savo jėgų sudė-

tingiems ir įvairiems samprotavimams ir įrodymams kurti. Loginės sampročio taisyklės ir kanonai jam daugiau nebereikalingi; parengiamasis „techninis" darbas, kuriam jie buvo skirti (požiūris į patį daiktą, į eidą), jau atliktas. Žinojimas, prieinamas protui, tiesiogiai pasiekia daiktą, t. y. turi būtį jos tikruoju pavidalu (Enn. I, III, 4, 5). Taip, kaip samprotis yra tik proto atvaizdinys ir visą savo pažintinę galią semia iš jo, taip ir tarpiškas žinojimas patikimas vien dėl tiesioginio (intuityvaus) žinojimo, kurį vykdo proto veikla. Šiam tiesioginiam žinojimui jau nereikia jokių kitų atramų ir pagrindimų. Jam būdingas besąlygiškas savaiminis tikrumas ir akivaizdumas. Ši įvairių žinojimo pakopų charakteristika jau išryškina Plotino santykį su Parmenido teiginiu apie būties ir mąstymo tapatumą. Jis yra būtina ir pakankama tikro, tobulo žinojimo sąlyga. Ir, pasak Plotino, panašų gali pažinti tik panašus. Tačiau ši tapatybė įgyvendinama toli gražu ne visose žinojimo pakopose. Tiek jusliniam, tiek samprotiniam žinojimui kaip tik būdingas būties ir mąstymo, objekto ir subjekto, pažįstamojo ir pažįstančiojo susidvejinimas, priešprieša. Todėl žinojimui šiose pakopose nebūdingas daiktiškumas, būtiškumas visa žodžio prasme. Jis yra arba *fenomenalus*, t. y. pasiekia tik daikto vaizdą (kaip suvokimas), arba *simbolinis* (kaip samprotinis pažinimas), t. y. panašiai kaip raidžių raštas, tik ženklina daiktą, bet tiesiogiai jo nepagauna. Tik protas įveikia objekto ir subjekto dualizmą: pakeisdamas raidinį raštą „egiptietišku piktografiniu" (duodančiu pačių daiktų atvaizdą), jis išveda žinojimą už fenomenalumo ir simboliškumo ribų ir taip pasiekia būties ir mąstymo tapatumą; juk proto objektas — eidai (daiktų prototipai) — ne skirtingas nuo jo, o sudaro jo nuosavą turinį (Enn. V, VIII, 5, 6[1]).

---

[1] Čia, kaip teisingai pažymi P. Blonskis (Plotino filosofija. — P. 223 ir kt.), iš principo atskiriamas logas ir eidas, t. y. sąvoka-žodis ir sąvoka-"vaizdas" (arba „reginys"). Pirmas būdinga diskursyviam, antras — intuityviam mąstymui. Tačiau antrojo pranašumą sudaro ne jo intuityvumas, o tai, kad jis tiesiogiai suvokia tikrąją būtį.

IV

Iš viso to, kas pasakyta, jau matyti, kokia yra tikroji dviejų pagrindinių antikinės gnoseologijos teiginių prasmė: 1) panašus pažįstamas panašiu ir 2) būtis ir mąstymas — tapatūs. Daiktinio žinojimo uždavinys — tiesiogiai pateikti daiktą tokį, koks jis yra pats savaime, netarpininkaujant jokiems veiksniams, kurie būtų jo pavaduotojai arba atstovai. Kiek žinojimo turinys yra kažkas kita, skirtinga nuo daikto, jis lieka neįvykdytas. Jis įgyvendinamas tik tada, kai žinojimas aprėpia daiktą visoje jo pilnatvėje ir realume, t. y. kai žinojimo turinys yra pats daiktas, kai žinojimas ir būtis — tapatūs. Bet antikinei gnoseologijai ši tapatybė buvo ne tik galutinis žinojimo idealas; ji matė joje būtiną apskritai visokio pažinimo sąlygą. Čia pradžia formulės, vyraujančios beveik visoje antikinėje gnoseologijoje: panašus pažįstamas panašiu. Antikine terminologija tai reiškia: daiktinis žinojimas galimas tik tiek, kiek daiktas *imanentiškas* žinojimui. Viskas, kas iš esmės transcendentiška pažįstančiojo atžvilgiu, kartu yra už pažinimo ribų[2].

Pritaikyta jusliniam žinojimui, ši formulė veda į sensualizmą ir sensualistinį skepticizmą. Pažįstami ne daiktai, o tik jų sukeliami dvasiai imanentiški įspūdžiai. Bet kadangi šie įspūdžiai nepastovūs, sąlygiški, subjektyvūs, tai objektyvaus žinojimo apskritai nėra. Sokratiškoji-platoniškoji sąvokų (idėjų) teorija atkuria objektyvų žinojimo reikšmingumą, tačiau čia išlaiko daikto imanencijos žinojimui principą. Jei daikto esmė glūdi jo sąvokoje (idėjoje), tai pats daiktas, jo tikroji realybė pažįstama per sąvoką (idėją). Sąvoka (idėja) susieja objektą ir

---

[2] Kiek terminai „imanentinis-transcendentinis" gali būti vartojami antikinėje filosofijoje, juos pirmiausia reikia suprasti ontologine prasme, t. y. kaip pažįstamojo daikto būties transcendentiškumą arba imanentiškumą pažįstančiojo subjekto būčiai. Ontologinis pažįstamojo imanentiškumas pažįstančiajam neatmeta jų gnoseologinės priešpriešos, kuri būdinga netgi protui (nūs): nepaisant jame realizuojamos būties ir mąstymo tapatybės, savo galią jame išlaiko mąstančiojo ir mąstomojo priešingumas.

subjektą; ji objektyvi ir kartu imanentiška subjektui. Idėja — daikto pagrindas, bet ji taip pat giminiška sielai, ir idėjų pažinimo siela negauna iš šalies, jį sukuria jos pačios veikla — mąstymas. Taigi tik Sokrato—Platono gnoseologijoje būties ir mąstymo tapatybė įgyja visai apibrėžtą ir vienareikšmę prasmę. Žinojimo problema iš materialiosios ir materialiosios-psichologinės (psichofizinės) būties sferos perkeliama į logiškumo sferą.

Tai iš esmės tas požiūris, kurio laikosi bet koks griežtai mokslinis žinojimas: subjektui priešingo (transcendentinio) objektyvumo įveikimas ir suvokimas sąvokomis ir per sąvokas. Čia — to subjektyvizmo, to posūkio į subjektyvizmą, kuris eina pirma loginio mokslinio požiūrio, pateisinimas: jis reiškia neišvengiamą perėjimą nuo dogmatinio daiktiškai pagrįsto objektyvumo į kritinį loginių sąvokų sferos objektyvumą. — Kad ir kiek ši sfera būtų savarankiška ir skirtųsi nuo psichinės būties, Platono teiginys apie giminišką dvasios artumą idėjoms tam tikra prasme tebegalioja. Loginės sąvokos glaudžiau, organiškiau negu išorinių reiškinių pasaulis susijusios su dvasios gyvenimu. Ne veltui Platonas idėjų (kaip loginių prasmių) pažinimą susieja su dvasios aktyvumu. Gnoseologinė aktyvumo momento funkcija yra būtent tai, kad jis turi užtikrinti tikrą žinojimo daiktiškumą, t. y. galimybę tiesiogiai liesti ir suvokti patį daiktą.

Apibendrinkime tai, kas pasakyta. Juslinio ir nejuslinio žinojimo priešingumas, klasikiniame platonizme lyg ir turėjęs lemiamą reikšmę, Plotino teorijoje tampa egzoteriniu momentu, charakterizuojančiu tik paviršinius jo minties sluoksnius. Iš tikrųjų nuodugnesnė analizė aptinka, kad žinojimo netikrumo ir netobulumo nelemia vien jo juslinis pobūdis. Egzistuoja ir nejuslinis žinojimas, o būtent — samprotinis, kuris pats savaime nėra visai tikras ir nesuvokia paties daikto. Pagrindiniame sisteminiame Plotino filosofijos aspekte juslinio ir nejuslinio žinojimo priešingumas pakeičiamas kitu: tikro, daiktinio, tiesiogiai suvokiančio daiktą žinojimo ir netikro, tariamo daiktišku-

mo žinojimo priešingumas: pirmasis yra eidų, daiktų prototipų, žinojimas; antrajai rūšiai priklauso tiek juslinis žinojimas (fenomenalus), tiek samprotinis, simbolinis žinojimas[3].

Šio daiktiško patikimumo ir tikrumo požiūriu į antrą vietą nueina ir kitas — intuityvaus ir diskursyvaus — žinojimo priešingumas. Visa, kas diskursyviai (tarpiškai) reikšminga, galiausiai įsišakniję tame, kas intuityviai (tiesiogiai) reikšminga. Bet pats savaime intuityvumas dar negarantuoja žinojimo tikrumo ir patikimumo. Juk juslinis žinojimas, kuris savo prigimtimi yra netikras ir nepatikimas, toks pat intuityvus kaip ir eidosų žinojimas.

Taigi kas gi Plotino koncepcijoje lieka iš to juslinio ir racionalaus pažinimo dualizmo, kuris paprastai laikomas fundamentaliu platonizmui? Savo struktūra, paimta atskirai nuo daikto, savo santykiu su objektu, jo suvokimo būdu abi žinojimo rūšys yra visai vienodos. Ir tą, ir kitą sukuria sielos veikla. Pagaliau ir jusliniam žinojimui tebegalioja pažinimo principas: toks pat pažįsta tokį pat. Žinoma, iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad tai negalima. Juk jusliniame suvokime siela pažįsta kaip tik tai, kas jai priešinga, t. y. kūnišką pasaulį. Tačiau, Plotino nuomone, šis priešingumo pažinimas galimas tik dėl to, kad pažinimo procese iš dalies įveikiamas priešingumas: tarp suvokiančiojo ir suvokiamojo nusistoja tam tikra „simpatija" ir suderinamumas, pagrįstas prisitaikymu, arba, tiksliau, suvokiančiojo organo „supanašėjimu" su suvokiamuoju daiktu. Tokio organo poky-

---

[3] Šį pagrindinį Plotino gnoseologijos motyvą atgaivino ir išnagrinėjo šiuolaikinė fenomenologija. Kai ji teigia, kad visas žinojimas yra „intencionalus", bet kad jo „intencija" ne visada išsipildo, t. y. kad daiktas, į kurį nukreiptas pažinimo aktas, esant įprastai sąmonės nuostatai, šiame akte nedalyvauja (visai), kaip, pvz., suvokimo akte arba mąstymo akte per žodžius-sąvokas, kuriuose pats daiktas lieka transcendentinis sąvokos atžvilgiu, ir kad betarpiškas objekto suvokimas visoje pilnatvėje pasiekiamas fenomenologinės „esmių" įžiūros aktuose, tai šitai iš esmės ne kas kita, o plėtotė tų gnoseologinių minčių, kurios sudaro plotiniškojo tobulojo, protingojo žinojimo — eidų žinojimo ir dviejų netobulojo žinojimo atmainų — juslinio suvokimo ir simbolinio. samprotinio žinojimo — skyrimo pagrindą.

čio (supanašėjimo) rezultatą siela suvokia savyje atskleisdama (įsisąmonindama) jo eidą (formą). Vadinasi, jeigu ten nėra visiškos subjekto ir objekto tapatybės kaip racionaliame žinojime, tai vis dėlto yra dalinė tapatybė — panašumas, kuris yra nurodyto supanašėjimo proceso rezultatas (Enn. IV, 4, 22, 23).

Tokia juslinio pažinimo charakteristika dar kartą patvirtina, kad skirtumas tarp juslinio ir protingojo pažinimo galiausiai yra jų tobulumo, t. y. daiktinio patikimumo ir tikrumo, lygmens skirtumas. O šis gnoseologinis skirtumas, kaip matėme, turi savo ontologinį pagrindą: skirtumas tarp daiktų, atitinkančių šias dvi žinojimo rūšis, tarp tikrosios būties (eidų pasaulio), viena vertus, ir juslinės būties, kita vertus. O dėl pastarojo skirtumo, tai platonizmas jį vėlgi apibrėžia pirmiausia kaip tobulumo ir realumo lygmens skirtumą. Dėl to jau galima teigti, kad juslinio ir protu suvokiamo pasaulio santykyje lemiamas vaidmuo tenka jų vidiniam ryšiui, o ne jų priešingumui, arba, tiksliau: tik atsižvelgiant į jų ryšį, jų vienybę, gali būti suprastas jų priešingumas. Rakto šiam supratimui natūraliausia ieškoti gnoseologinėse Platono ir Plotino koncepcijose, kurios sudaro visos platonizmo problematikos centrą.

V

Įsižiūrėkime į tą kelią, kurį Platonas nubrėžia filosofui, ieškančiam tikrojo žinojimo. Pirmasis žingsnis į šį kelią — tai visiškas juslinio pasaulio atsižadėjimas. Pirmiausia filosofui reikia ryžtingai nusigręžti nuo visos regimybės ir to, kas jusliškai suvokiama, ne tik todėl, kad tai savaime yra menka ir neduoda tikrojo žinojimo, bet ir todėl, kad tai labai kliudo pasiekti tokį žinojimą, sugundo sielą apgaulingais vaizdais ir užtamsina jai proto žvilgsnį, t. y. gebėjimą skirti tiesą ir melą. Todėl kelias į žinojimą — ne tiktai teorinio mąstymo metodas; tai asketinis kelias, religinio-dorovinio apsivalymo nuo jusliškumo bjaurasties kelias. Jusliškumas paskelbiamas blogio ir suklydimo šaltiniu. Tiesa ir gėris su juo nesuderinami, iš esmės jam priešingi.

Atrodytų, sunku būtų griežčiau ir ryžtingiau išreikšti jusliškumo ir proto, kūno ir dvasios dualizmą. Tačiau šis žingsnis kelyje į žinojimą apibrėžia jį tik negatyviai, todėl jis turi tik išankstinę „techninę“ reikšmę, paruošdamas tą sąmonės (sielos) nuostatą, kuri turi filosofui atskleisti tikrąjį žinojimą. Todėl po pirmojo žingsnio turi eiti jį papildantis antrasis. Nusigręždama nuo išorinio materialaus pasaulio, filosofo siela kreipia savo žvilgsnį į vidų, sukaupdama ir sutelkdama savo jėgas į vieną tašką. Ir štai iš šio vidinio susikaupimo ir susitelkimo, iš to gilaus „tylėjimo“, kuriame pasireiškia jos esmės „būtis savyje“ ir „sau būtis“, — iš grynosios minties ir gimsta tikrasis žinojimas. Taigi žinojimo kelias — tai sielos savistaba, savęs pažinimo kelias; tai kelias, kurį atvėrė dar Sokratas.

Kyla klausimas: kokia tokio žinojimo tapatinimo su savęs pažinimu prasmė? Jis gali būti pateisinamas tik tokiu atveju, jei savęs pažinimo sąvokoje atsiskleidžia kokie nors esminiai tikrojo žinojimo požymiai. Todėl tam, kad būtų teisingai interpretuojama nurodyta tapatybė, pirmiausia reikia tiksliai nustatyti platoniškosios savęs pažinimo sąvokos reikšmę ir atskirti ją nuo giminiškų jai antikos filosofinės minties motyvų.

Apie savęs pažinimą pirmasis prakalbo ne Sokratas, ir ne jis pirmasis privertė filosofiją nusileisti iš dangaus ir užsiimti žmogumi ir žmogiškąja kultūra. Jo pirmtakai šiame kelyje buvo sofistai. Jų sukeltas ryškus jo požiūrio į žinojimą, dorovę, teisę ir religiją perversmas buvo rezultatas tos naujos filosofinio mąstymo nuostatos, kuriai jie davė pradžią, — refleksijos, nukreiptos į pažįstantįjį subjektą. Refleksija samprotavimui atskleidžia naują būties sferą. Žmogus priešpriešinamas gamtai ir gamtinei būčiai kaip uždara savaiminga visuma, kaip savo savarankiškumu ir savitumu teigiantis save subjektas. Maža to, šis naujas vidinis pasaulis toks talpus, kad jis įtraukia į save visą jį supantį išorinį pasaulį. Žmogui pats žmogus tampa visų daiktų matu. O todėl ir paties žmogaus, jo prigimties pažinimas, t. y. savęs pažinimas, yra viso pasaulio pažinimo raktas. Tačiau priėję visai arti prie subjektyvumo (ir žmogaus individualumo) problemos, sofistai jos neišsprendžia; iš esmės jie ten-

kinasi neigiama charakteristika, nurodydami žmogiškajam individui (kaip subjektui) būdingą nuomonių, vertinimų ir įsitikinimų sąlygiškumą, santykiškumą ir kintamumą. Štai kodėl, nepaisant jo visa apimančios prigimties, sofistiškai suprantamas subjektyvumas neturi savarankiškos kūrybinės jėgos. Jo sukurtas vidinis pasaulis yra ne kas kita, kaip supaprastintas, praktinėms individualios egzistencijos sąlygoms pritaikytas išorinio pasaulio atspindys. Taigi ne tiktai sofistų atrasto subjektyvumo visa aprėpiantis pobūdis, bet ir savitumas tampa iliuzinis. Naujos reflektyvios sąmonės nuostatos jie neišplėtoja nuosekliai, o nejučia vėl pereina prie pradinės nuostatos — į išorinį gamtos pasaulį. O todėl ir savęs pažinimas, pagrįstas sofistine refleksija, iš esmės yra ne nauja žinojimo rūšis, o tik savita to paties išorinio pasaulio žinojimo atmaina, dėl savo išskirtinės gyvenimiškos reikšmės turinti žmogui ypatingą, su niekuo nesulyginamą vertybę.

Visai kas kita — sokratiškasis savęs pažinimas. Gyvenimiškai praktikai jis nieko neduoda. Maža to, sofistinio pragmatizmo požiūriu, jis ne tiktai nenaudingas, bet netgi kenksmingas, o jo šauklys — Sokratas — ne išminčius, bet prasčiokas, visų savo tėvynainių pajuoka. Toks nepraktinis, neutilitarinis sokratiškasis savęs pažinimo pobūdis aiškinamas tuo, kad ne tik pažinimo, bet ir viso žmogaus gyvenimo svorio centrą jis perkelia iš išorinio pasaulio į vidinį pasaulį, kurio būtis yra visiškai savarankiška. Tai įmanoma dėl to, kad savęs pažinimas, anot Sokrato, nėra vien teorinis stebėjimas. Vidinis pasaulis, į kurį jis nukreiptas ir kuriame filosofas randa savo tikrąją tėvynę, nėra prieš jį kaip išoriškai duotas daiktas, bet jo kuriamas (arba atskleidžiamas) jo paties vystymosi procesas. Tikrojo žinojimo paieškose ir glūdi tas „rūpinimasis siela", kuriame Sokratas mato žmogaus gyvenimo prasmę. Šiuo gyvenimišku uždaviniu pateisinamas ir jo neetinis menas. Jis turi padėti sielai, kurti tikrąjį žinojimą, o kartu su žinojimu ir per jį — taip pat ir gėrį. Iš tikrųjų, kaip kitaip paaiškinti tą keistą loginį ratą, kuriame sukasi sokratiškoji etika: viena vertus, gėris (dorybė) apibrėžiamas kaip tikrasis žinojimas, o kita vertus, šio

tikrojo žinojimo turinys, objektas įžvelgiamas gėryje. Šią dilemą išsprendžia savęs pažinimo sąvoka. Sokratui tikrasis žinojimas sutampa su savęs pažinimu. O savęs pažinimas apima visą dorovinės būties sferą: jis tuo pat metu ir dorybės pagrindas, ir kelias, ir tikslas. Štai ši antteorinė veikli Sokrato savęs pažinimo galia sukuria jo atskleidžiamo vidinio pasaulio savarankiškumą, „autarkiją". Jis ne tiktai pažįsta gėrį, bet ir realizuoja jį pažinime ir šia prasme peržengia savo nuosavas ribas: likdamas žinojimu, jis kartu realizuojasi dorovinėje būtyje, dorovinėje veikloje. Tokia tikroji pagarsėjusio Sokrato intelektualizmo prasmė. Savęs pažinimas iš esmės yra autonomiškos dorovinės asmenybės susinaikinimas.

Platonas dar sustiprina ir pagilina antteorinę, būtiškąją sokratiškojo pažinimo tendenciją. Pasak jo teorijos, tikrasis žinojimas yra idėjų žinojimas ir žinojimas per jas. O idėjose siela pažįsta savo tikrąją esmę. Mat nemirtinga, esmiška sielos prigimtis giminiška idėjoms. Todėl ir Platonui tikrasis žinojimas sutampa su sielos savęs pažinimu. Suvokdama idėjas, siela kartu vėl supranta savo tikrąją prigimtį, apie kurią užmiršo nuo to laiko, kai įsikūnijo. Tikrasis žinojimas — tiesioginis, jis priartina sielą prie idėjų, susieja ją su tiesa. Bet Platonui tiesa neatskiriama nuo savo objekto — tikrosios būties. Todėl Platonas tiesos pažinimo nemąsto loginėje plotmėje, kaip kokių nors bendrų, abstrakčių tiesų suvokimo, o supranta grynai ontologiškai, kaip pradinės sielos prigimties atkūrimą, kaip „jos pripildymą tikrosios būties", kaip „prilyginimą" tobulai realybei (dievybei).

Šie ontologiniai motyvai, kuriuos Sokratas tik apmetė ir kuriuos pirmą kartą išreiškė Platonas, galutinai išnagrinėti Plotino sistemoje. Sielos artimumas idėjoms ir tikrajai būčiai, kaip jos savęs pažinimo pagrindas, — tai viena pagrindinių Plotino teorijos apie sielą ir apie protą temų. Iš trijų pricinamų sielai pažinimo rūšių — juslinio, samprotinio ir protinio — pirmoji, aišku, negali atvesti į savęs pažinimą, nes nukreipta į priešingą dvasiai kūnišką pasaulį. Netgi už tą savęs pažinimą, kuris lydi visokį juslinį suvokimą, šis pastarasis dėkingas ne sau, o sujungiančiai ir sutvarkančiai sampročio veiklai. Bet

samprotis nėra savaiminis pažintinis pradas. Savo principus ir kanonus jis perima iš proto, o todėl ir jo sukuriamas tarpinis žinojimas pagrindžiamas ir užbaigiamas tik tiesioginiame žinojime, kurį turi protas. Ir tik proto sferoje samprotinį žinojimą lydintis sielos savęs pažinimas pereina į visiškai adekvatų savęs pažinimą. Nes protas, kaip pažintinis pradas, yra autonomiškas, ir jam nereikia jokių už jo esančių pagrindų. Jam būdingas žinojimas — tobulas, t. y. jis ne tik visiškai suvokia objektą, bet turi jį tikru pavidalu. Pasak Plotino teorijos, tokio tobulo, absoliučiai tiesioginio žinojimo galimybę lemia tai, kad protu pažįstamas objektas nesiskiria nuo jo, bet yra jis pats, jo nuosava prigimtis. Tokiu būdu sielos savęs pažinimas, pasiekęs savo aukščiausią ribą, neišvengiamai pereina į proto savęs pažinimą. Juk kitaip ir būti negali, nes ontologinėje plotmėje protas yra pirmiau sielos. Jos nemirtinga protingoji dalis yra tik panašumas, vaizdas, sukurtas kūrybinio proto aktyvumo. O proto esmė, jo turinys, o tada ir jo pažinimo objektas yra eidų (platoniškųjų idėjų) pasaulis. Štai kodėl sielos savęs pažinimas galiausiai užbaigiamas idėjų pažinimu. Kreipdama savo pažintinius siekius į savo šaltinį — protą, siela kartu pasineria į idėjų stebėjimą. Du priešingi procesai, kuriuose atsiskleidžia plotiniškoji būties dinamika, — kilimas į protą ir į Vienį (aukščiausiąjį gėrį) ir leidimasis žemyn į materiją, — pirmiausia yra pažintiniai procesai. Taip, kaip kreipimasis į protą ir susijungimas per jį su idėjomis ir Vieniu yra sielos savęs pažinimo kelias, taip, kita vertus, sielos pasinėrimas į juslinę stichiją yra žinojimo praradimas, jo ryšio su protu ir su Vieniu užmarštis, sielos savęs užmarštis. Bet šitie pažintiniai procesai kartu turi ir ontologinę reikšmę.

Pažindama idėjų pasaulį, siela susisieja su jomis, t. y. su tikrąja būtimi. Ir atvirkščiai, visiškai atsiduodama juslinės stichijos stebėjimui, ji pereina į „nebūtį“, tiksliau, į fenomenalią netikrąją būtį[4]. Tokiu būdu aukščiausiame sielos savęs pažini-

[4] Plg. Plot. V, 3, 1—8; *Blonskis P.* Plotino filosofija. — P. 187 ir 225.

mo akte mąstymas tampa tapatus būčiai; apie šią tapatybę buvo kalbėta anksčiau. Tikroji būtis nepriešinga protui (ir jame pažįstančiai save sielai), kaip kažkas svetima, kita; protas tiesiogiai pažįsta ją kaip giminišką, kaip savą, kaip save patį[5].

VI

Bet ką gi iš tiesų reiškia šis būties ir mąstymo tapatumas, įgyvendinamas savęs pažinime? Koks realus turinys slypi už šios bendros formulės? — Iš viso to, kas anksčiau pasakyta, jau aišku, kad kalbama ne apie loginių būties ir mąstymo sąvokų tapatybę ir ne apie normos, apibrėžiančios galutinius mąstymo uždavinius, tapatybę, o apie tam tikrą realią ir konkrečią šių dviejų pradų vienybę. — Žinojimas tampa būtimi, kai jis, pasiekęs aukščiausią ribą, peržengia ją ir nustoja būti *tik* žinojimu. Žinoma, ši būtis nėra paties žinojimo būtis, antraip tapatybės formulė būtų visiškai neturininga; ji reiškia kažką kita, daugiau. Iš tikrųjų Plotinas apibrėžia protą ne tiktai kaip tikrąją būtį, bet ir kaip absoliutų veiksmingumą (energiją), kaip

[5] Visiems šiems Plotino samprotavimams būdingas vienas didelis trūkumas, už kurio slypi dar neįsisąmoninta problema. Plotinas konstatuoja, kad žinojimas pasiekia savo pabaigą (visišką daikto adekvatumą) tik tada, kai jis tapatus būčiai, t. y. kai pažinimo subjektas sutampa su objektu, pažinimas ir jų santykis tampa grynai imanentiniai. Kitaip sakant, jis nustato, kad subjekto ir objekto (mąstymo ir būties) tapatybė yra *būtina* adekvataus žinojimo sąlyga. Bet kartu jis tyliai daro prielaidą, kad ši sąlyga taip pat yra pakankama. Šis neaiškumas susijęs su tuo, kad neskiriama esmiškas (ontologinis) ir faktinis (gnoseologinis) paties mąstymo aspektai. Absoliuto (Vienio) žinojimas iš *esmės* yra aukščiausias ir tobuliausias žinojimas, nes jis užbaigia ir pagrindžia visokį kitokį žinojimą. Bet iš čia dar neišplaukia, kad jis ir *faktiškai* yra tobuliausias, t. y. pasiekiamas žmogui absoliučiai tobulu, neiškreiptu jo baigtinumo ir netobulumo pavidalu. Kad šis klausimas yra neišaiškintas, rodo ir Plotino pateikiamų Vienio pažinimo tiesų pobūdis. Viena vertus, šis pažinimas (pasiekiamas ekstazės akte) absoliučiai patikimas, aiškus („paprastas"). Bet, kita vertus, ekstazės akte lyg ir išblėsta *visoks* sąmoningumas (ne tik tas, kuris susijęs su subjekto ir objekto suskilimu), t. y. aukščiausias žinojimas (antžinojimas) apskritai nustoja būti žinojimas, tampa nežinojimu. Tai ir lėmė Plotino Vienio suartėjimą su E. von Hartmanno nesąmoningumu.

tobulą gyvenimą (zōē). Todėl būdingas protui pažinimas sutampa su jo gyvenimu. Pažindamas savo objektą, t. y. savo nuosavą esmę, jis kartu pašalina ją.

Tačiau tokį būties ir mąstymo tapatybės aiškinimą reikia toliau paaiškinti ir apibrėžti. Juk gyvenimo sąvoka, kuria jis remiasi, pati neapibrėžta, daugiareikšmė ir gali būti įvairiai aiškinama. Jei gyvenimas, suprantamas kaip savo nuosavos prigimties pašalinimas, yra ta reali terpė, kurioje susilieja tikrasis žinojimas ir tikroji būtis, tai, atrodytų, natūraliausia tai interpretuoti kaip plotinišką tikrosios būties tapatinimą su psichine būtimi. Toks niekuo nepagrįstas būties problemos susiaurinimas akivaizdžiai yra tiesioginis padarinys kito tapatinimo, kuris lyg ir mažiau savavališkas: žinojimo ir savęs pažinimo. Iš tiesų, jeigu tikrasis žinojimas yra ne kas kita, kaip savęs pažinimas, tai šituo jau lyg ir nustatoma tikrosios būties ir dvasinės būties tapatybė.

Tačiau tokios išvados įtikinamumas tik tariamas. Netgi Sokrato teorijos atžvilgiu jos negalima pripažinti visiškai teisinga. Tiesa, sokratiškasis savęs pažinimas sukuria ir atskleidžia žmogaus vidinį pasaulį, bet šis vidinis pasaulis nesutampa su pačiu dvasiniu pasauliu. Reikalavimas „pažink save patį“ nukreiptas ne tiesiog į dvasinę būtį kaip materialiosios priešingybę, o į dvasinę būtį kaip į dvasinių vertybių nešėją, t. y. į dorovinę individo asmenybę. Tikrą žinojimą (savęs pažinimą) tokiu būdu Sokratas tapatina su dorovine būtimi, su doroviniu gyvenimu. Tiesa, ir ši etizuojanti būties ir mąstymo tapatybės interpretacija dar neišsprendžia problemos. Sokrato teorijoje, kuri savo paieškas apribojo žmogaus dvasia ir jos dorovine būtimi, ji yra teisėtai pagrįsta. Tačiau visa apimančioje platonizmo sistemoje ji grasina etinio momento įsiviešpatavimu. Visiškai išvengti šio pavojaus nepavyko nei Platonui, nei Plotinui. Toliau dar bus matyti, kokius sunkumus platonizmo sistemoje lėmė etinių momentų įsiveržimas į teorinę sferą. Vis dėlto platonizme aiški tendencija, įveikianti etinį sokratikos vienpusiškumą. Tai ypač liudija platoniškoji Eroto teorija.

Erotas, kaip pagrindinis dvasinio gyvenimo aktyvumo judintojas, atsiskleidžia trimis veidais: pirmiausia jis filosofas ir nepaliaujamai siekia tiesos. Bet ieškoti tiesos jį skatina grožis, kurį jis atskleidžia jusliniame pasaulyje ir kuris jį neįveikiamai traukia į save. Tiesos meilė platoniškame Erote sutampa su grožio meile. Tačiau kartu Erotas išsaugo ir dorovinį sokratiškojo savęs pažinimo pobūdį. Kildamas nuo juslinio pasaulio į aukščiausias pažinimo ir grožio pakopas, jis iš savęs gimdo ir dorybę visoje jos individualių ir socialinių apraiškų įvairovėje. Tačiau juslinės būties sferoje trys Eroto pasireiškimo formos, taip pat jų tarpusavio ryšys dar sąlygiški ir reliatyvūs. Todėl esant tam tikroms sąlygoms jos gali virsti savo priešybe ir pradėti tarpusavio konfliktą. (Taip meilė jusliniam grožiui, neišsiplėtodama į aukščiausią meilės formą, virsta blogiu. Dorybės išsigimdamos pereina į ydas ir pan.) Vidinis ryšys tarp tiesos, gėrio ir grožio žmogaus gyvenimo dinamikoje tampa būtinas tik tada, kai Eroto siekiai pasiekia galutinę ribą, kai jis ima stebėti visokio grožio šaltinį, grožį patį savaime, kuris kartu yra ir absoliuti tiesa, ir aukščiausiasis gėris. — Vadinasi, tiesos, gėrio ir grožio tapatybė įgyvendinama tik jiems pasiekus galutinę ribą.

Šiais savo mokytojo priesakais seka ir Plotinas, interpretuodamas sielos savęs pažinimą. Žmogaus gyvenimo prasmę jis mato sielos kilime į aukščiausiąjį gėrį (Dievą). Į šitą vieningą tikslą veda trys keliai: muzika (tarnavimas menui), meilė ir filosofija. Pirmieji du keliai veda nuo juslinio grožio ir harmonijos į nekūnišką harmoniją ir grožį. O nekūniškas grožis atsiskleidžia dorybėse ir pačios sielos harmonijoje — dvasiniame grožyje ir pagaliau — sielos nukreiptume į protą, t. y. jos grynai spekuliatyvinėje veikloje — dialektikoje. O dialektika ir yra tikroji filosofija, vedanti ne tik į tikrosios būties, bet ir tikrojo gėrio pažinimą. Tikroji būtis kaip proto turinys, kaip eidosų pasaulis yra tikrasis protu suvokiamas grožis — visokio juslinio ir dvasinio grožio pirmoji priežastis ir prototipas. Tokiu būdu trečiasis kelias užbaigia tai, ką paruošė pirmieji du keliai (Enn. I, III, 1—3).

12. 1721

Kiek dialektika yra būdingas protui pažinimas, ji vainikuoja ir sielos savęs pažinimą. Prote ir jo turinyje pažindama savo tikrąją, neiškreiptą juslinę prigimtį, siela kartu prilygsta jo esmei, t. y. jo parodomam tikrajam grožiui ir dorybei. Vadinasi, ir Plotinui — ir jam galbūt dar labiau negu Sokratui ir Platonui — sielos savęs pažinimas yra kažkas daugiau negu pačios savo prigimties pažinimas. Pažindama save, siela pažįsta tikrąją būtį, tikrąjį gėrį, tikrąjį grožį. Tačiau dėl būties ir mąstymo tapatybės, įgyvendinamos sielos savęs pažinimu, siela persiima viso jos pažįstamo turinio, t. y. tikrosios būties, aukščiausio gėrio ir absoliutaus grožio.

Kuo gi skiriasi platoniškoji Eroto teorija nuo sokratiškosios gėrio ir žinojimo tapatybės teorijos? Pirmiausia tuo, kad ši tapatybė iš dvinarės tampa trinare. Ji sujungia ne tik gėrį ir tiesą (būtį), bet ten įtraukia ir grožį. Taip iš dalies įveikiamas vienpusis sokratiškosios savęs pažinimo koncepcijos eticizmas. Tačiau taip dar nepašalinamas pagrindinis sunkumas. Jeigu dabar žinojimas ir tapatinamas ne tik su gėriu, bet ir su grožiu, tai vis dėlto ši tapatybė mąstoma lyg ir asmeninės būties plotmėje, individualybės būties, paimtos ne tik jos etiniu aspektu, bet ir platesne jos veiksmingumo apimtimi. Kol šitas apribojimas tebegalioja parmenidiškajai būties ir mąstymo tapatybės formulei, jos reikšmė neteisėtai susiaurinama, yra nepilnavertė, ir platoniškoji jos interpretacija negali išvengti priekaišto, kad ji savavališkai absoliutizuoja subjektyvią individualybės būtį. — Tačiau ar negalima platonizme rasti siekimo įveikti šį apribojimą? Kai kuriuos tokio įveikimo mėginimus galima pastebėti jau Sokrato teorijoje. Iš tiesų, jeigu savęs pažinimas ir sukuria dorovinės individualybės vidinio pasaulio savarankiškumą, tai šitai pasiekia tik dėl to, kad jį įšaknija ir grindžia kažkuo aukštesniu, antdvasiniu. Juk Sokrato *gnōthi s'autón* neapsiriboja, kaip sofistų teorija, asmenybės savęs teigimu, o nustato antasmeninį moralinės dorybės privalomumą ir taip kartu priartina pagrindinio objektyvaus ir visuotinai reikšmingo minties ginklo — sąvokos — atskleidimą.

Tačiau toliau tokių nuorodų ir neatskleistų galimybių Sokrato teorija neina. Svorio centras vis dėlto lieka individuali

dorovinės asmenybės būtis, kuriai priskiriama ir dorovingumo autonomiškumas, ir loginės sąvokos visuotinis reikšmingumas. Būtent šia prasme ryžtingą žingsnį pirmyn žengia Platono Eroto teorija. Labai reikšminga, kad, dėstydamas savo meilės teoriją „Puotoje", Platonas aiškiai nurodo tą tašką, kuriame jis peržengia Sokrato filosofijos ribas. Pirmosios pakopos, kurias nuosekliai pereina vystydamasis Erotas, pradedant juslinio grožio stebėjimu ir toliau pereinant į moralinių dorybių grožį, apskritai atitinka Sokrato teorijos vidinę sąrangą: kilimą nuo pavienių praktinio gyvenimo atvejų į juos apibrėžiančias bendrąsias dorovines normas. Tik galutinis Eroto laimėjimas — „grožio savyje" (gėrio ir grožio prototipo) įžvelgimas peržengia sokratikos ribas. Šią aukščiausią platoniškosios erotikos paslaptį Sokratui atidengia išmintingoji pranašė Diotima. Ji pasiekiama tik išrinktiesiems. Jai pasiekti reikia ypatingos mistinės patirties, ypatingos sąmonės nuostatos, kuri skiriasi nuo įprasto pažinimo nuostatos, pagrįstos tam tikru subjekto ir objekto abipusišku nutolimu ir suskilimu. Ne veltui Platonas šį aukščiausią pažinimą vadina tam tikra „beprotybės" rūšimi (mania) ir sugretina jį su tomis neįprastomis sielos būsenomis, iš kurių gimsta poetinis įkvėpimas ir išmintingas pranašavimas.

Analogišką šios galutinės filosofinės erotikos pakopos charakteristiką mes randame Plotino teorijoje. Ir jis tvirtina, kad šis aukščiausias žinojimas kokybiškai skiriasi nuo visų kitų žinojimo pakopų ir kad jį pasiekti galima ypatingu vidiniu patyrimu, ypatingu dvasinės energijos (ekstazės) nukreiptumu ir koncentracija (Enn. VI, 47 ir kt.[6]).

---

[6] Kaip teisingai pažymi Blonskis (Plotino filosofija. — P. 225), Plotinas „ekstazės" būseną charakterizuoja įvairiai; tai priklauso nuo to, ar ji susijusi su grožio, ar su gėrio stebėjimu. Tai suprantama, nes dvasinė patirtis, sudaranti vieno ir antro pažintinio akto pagrindą, yra skirtinga. Grožis kyla į Vienį (gėrį), bet nesutampa su juo (*Blonskis P.* Ib. — P. 222). Tačiau abi šios būsenos taip pat turi kažką bendro: ir vienu, ir kitu atveju pažinimas yra ne tik stebėjimas (theoria), bet ir tam tikras būtiškas procesas, apimantis visą žmogų. Apskritai teorinis gyvenimo idealas Plotino mokyme iš esmės skiriasi nuo teorinio Aristotelio idealo; ir skiriasi būtent tuo, kad jis reiškia kažką daugiau negu vien stebėjimą (mąstymą).

Taigi ši tobulo, arba ribinio, žinojimo koncepcija yra ryžtingas posūkis nuo racionalizmo į priešingą jam ir todėl iracionalią mistiką. Tačiau, kita vertus, tiek Platonas, tiek Plotinas šį aukščiausiąjį „mistinį" žinojimą laiko būtinu visų ankstesnių žinojimo pakopų užbaigimu, vadinasi, ir sokratiškojo racionalizmo užbaigimu bei išsipildymu; čia Sokrato sąvokos įvairiapusiškumas sutapatinamas su savo šaltiniu — vieninga absoliučia idėja (Platono teorijoje — „gėrio idėja", Plotino — Vienis). Todėl galima teigti, kad „mistinis" šio ribinio žinojimo pobūdis nereiškia iracionalumo (alogiškumo) visokio racionalumo ir protingumo neigimo prasme. Neigiamas tik įprasto (netobulo) žinojimo racionalumas, t. y. racionalumas tam tikra apibrėžta sąlygine prasme. Jeigu tai taip, t. y. jeigu už šio iracionalumo slypi kažkokia aukščiausia prasmė (kitoks racionalumas), tai ją turi būti galima bent jau sąlygiškai apibrėžti — pagal tą racionalumą, kurį ji įveikia ir užbaigia. Ir Plotinas iš tiesų bando pateikti tokį apibrėžimą: viena svarbiausių šio tobulojo žinojimo ypatybių — tai jo antindividualus ir antsubjektyvus charakteris.

Dvasios susikoncentravimas savyje, kuris įgyvendina ir paruošia tikrąjį pažinimą Platono teorijoje, nereiškia, kad siela užsidaro savo individualioje būtyje. Tai nereiškia, kad siela atsisako juslinio pasaulio, t. y. iš esmės keičia savo pažintinę nuostatą. Pačia savo esme Erotas — filosofinis sielos siekis — nukreiptas būtent į tai, ko joje trūksta, kas yra už jos nuosavos būties ribų. Visišką pasitenkinimą Erotas gali rasti tik idėjų karalystės pažinime. Bet idėjos, kaip tobuli *visos* būties prototipai, iškyla ne tik virš materialių daiktų pasaulio. Jų nežemiškumas vienodai liečia ir dvasinę stichiją. Aukščiausiame savęs pažinime siela, tiesiogiai susiliesdama su idėjomis, kartu praskleidžia savo individualios būties ribas ir prisipildo tikrosios būties, t. y. susisieja su idėjų, kurias ji pažįsta, antindividualia prigimtimi.

Platonas visiškai apibrėžtai iškelia šį antindividualų ir antsubjektyvų idėjų pažinimo (kaip aukščiausiojo pažinimo) pobūdį. Iš tikrųjų dvasinio pasaulio subjektyvumą, jo vienatinu-

mą ir skirtingumą nuo kosmoso gyvenimo lemia jo ryšys su materija, jo nukreiptumas į juslinės būties sferą. Bet reikia sielai tik nukreipti savo gyvenimišką energiją į savo šaltinį ir prototipą — protą ir aktualizuoti savo būtiškąją giminystę su eidosų pasauliu (t. y. proto turiniu), ir ji iš karto peržengia savo vienatinės būties ribas ir įtraukiama į antindividualios proto vienovės gyvenimo pažinimą. Mat protas dėl savo prigimties amžinumo ir nekintamumo visada lieka vientisas ir nelytėtas, ir ta daugybė pavidalų (formų), kuriuose plėtojasi nugrimzdusios į materiją sielos gyvenimas, nepaliečia jo esmės. Todėl sielos nukreiptumas į protą ir jos savęs pažinimo akte vykstantis sąlytis ir susiliejimas su juo reiškia psichinės prigimties, kaip tarpinio prado tarp juslinio ir protu suvokiamo pasaulio, įveikimą ir pirminės antsubjektyvios ir antindividualios sielos esmės atkūrimą.

Iš šios aukščiausio (tobulo) žinojimo charakteristikos jau aiškėja, kad ir Platonas, ir Plotinas bando jį apibrėžti ontologiškai ir kad šis ontologinis aspektas lemia gnoseologinį. Šita prasme ir reikia suprasti čia vartotus terminus „antindividualus“ ir „antsubjektyvus“.

Siela savo individualias ribas įveikia ne pažintiniame akte suvokdama kokias nors esmes, kurios realiai jos atžvilgiu lieka transcendentinės; atvirkščiai, šis pažinimo aktas vyksta tik tiek, kiek siela tiesiogiai persiima šių individualių esmių. Būties ir mąstymo tapatybėje, kuri realizuojama aukščiausiame pažinime (savęs pažinime), ne pažinimas apibrėžia būtį, o būtis apibrėžia žinojimą. Šis ontologinio momento vyravimas gnoseologinio momento atžvilgiu galutinai ir pagrindžia bei pateisina tapatybę, kurią platonizmas nustato tarp pažinimo apskritai ir savęs pažinimo ir išplaukiančio iš jo universalaus, visa apimančio savęs pažinimo pobūdžio. Protas kaip „protu suvokiama“ formuojančių ir visą būtį sutvarkančių eidų vieta yra apskritai visokio žinojimo šaltinis, tiek antjuslinio, tiek juslinio. Todėl šis juslinio pasaulio atsisakymas, kurio iš sielos reikalauja savęs pažinimas, susiejantis ją su protu, nereiškia jai prieinamos pažinimo sferos susiaurinimo; atvirkščiai, būtent šis užsidary-

mas savyje išveda sielą už individualių, subjektyvių pergyvenimų srities ir atskleidžia prieš ją ne tik iškylančio virš jos protu suvokiamo pasaulio pažinimą, bet ir pažinimą žemiau jos esančio juslinio pasaulio, kurį ji, įsigilinusi į save, rodos, jau pametė iš akių, bet kurį ji dabar vėl pažįsta jo tikruoju pavidalu, kaip idėjų kosmoso šešėlį ir netobulą atvaizdą.

Šia prasme savęs pažinimas įgyja visa apimančio, kosminio žinojimo reikšmę. O todėl tik jis laiduoja tikrai tą teiginį, kurį įvairiais būdais kartoja filosofiniai senovės ir naujųjų laikų mokymai, pradedant platonizmu ir stoikais ir baigiant Nikolajumi Kuziečiu ir Leibnizu: žmogaus mikrokosmas atspindi ir turi savyje visatos makrokosmą. Taip sielos savęs pažinimas tampa viso pasaulio pažinimo pagrindu ir pradžia.

VII

Dar kartą peržvelkime iki šiol pasiektus rezultatus. — Žinojimas iš esmės — pasak platonizmo teorijos — yra sielos savęs pažinimas. Bet pažindama save, siela pažįsta kažką kita ir daugiau ir šiame kitame — savo tikrąją esmę. Taip sielos savęs pažinimas baigiasi idėjų pažinimu arba, kitaip, proto savęs pažinimu. Tik šioje aukščiausioje pakopoje žinojimas įgyja visišką patikimumą (savaiminį tikrumą). Tik čia jis įveikia pažįstančiojo subjekto (dvasios) ribotumą ir atskirumą ir tampa visa apimantis ir antindividualus. Tik čia jis pasiekia aukščiausią ribą — būties ir mąstymo tapatybę. Ši tapatybė nereiškia, jog žinojimas išplečiamas tik tiek, kad į save įtraukia visą būtį; ji reiškia taip pat ir atvirkščiai: žinojimas, priėjęs paskutinę savo vidinio vystymosi ribą, nustoja būti žinojimu ir tampa būtimi. Kitaip sakant, šis tobulas, aukščiausias žinojimas skiriasi nuo visų kitų žinojimo pakopų ne tik savo kiekybiniu tobulumu, savo pilnumu. Jis skiriasi nuo jų ir kokybiškai. Ir šis naujas aukščiausio žinojimo kokybiškumas ir yra jo būtiškumas *kat'eksochēn*, t. y. tikrasis žinojimas (tiesa) ir yra pati tikroji būtis, ir, kaip tikroji būtis, ji taip pat sutampa su tikruoju gėriu ir tikruoju grožiu.

Žinoma, tokią koncepciją galima pavadinti racionalizmu, kiek čia žinojimu grindžiama tiek dorovinė, tiek estetinė būtis. Bet tai ypatingas racionalizmas. Trijų skirtingų būties sferų (tiesos, gėrio, grožio) tapatybę jis pasiekia ne sutapatindamas dorovingumą ir estetinį stebėjimą su racionaliai loginiais pradmenimis, o patį žinojimą pakeldamas į aukščiausią betarpiškumo ir daiktiškumo lygį, t. y. plėsdamas ir gilindamas jo prasmę ir turinį taip, kad jis neišvengiamai įtraukia į save ir gėrio sferą, ir grožio sferą ir sudaro su jomis antracionalią, esmišką vienovę. Kitais žodžiais, žinojimas susilieja su pačiu doroviniu ir estetiniu gyvenimu, pasiekusiu savo galutinę ribą. Ši mintis yra vienas svarbiausių viso platonizmo leitmotyvų. Ją visai aiškiai išsakė jau ir pats Platonas, bet sistemiškai suformuluota ji buvo Plotino Vienio teorijoje. Čia galutinai įveikiamas siauras Aristotelio mokyklos racionalizmas, — mokyklos, kuriai potraukį iš dalies jautė ir Akademija. Plotinas atmetė absoliučios esmės ir proto (=Dievo) tapatybę, kuria rėmėsi Aristotelio sistema, ir grįžo prie platoniškosios minties apie aukščiausiojo prado (Vienio) anapusiškumą būties ir proto atžvilgiu. Vienis — pasak Plotino — nesutampa su protu (protu suvokiamu eidų pasauliu), jis pirmesnis ir aukštesnis už jį, nes sukuria protą, kūrybinio stebėjimo akte išeidamas už savęs. O kiek Vienis yra antprotinis, jis yra ir antbūtiškas, t. y. yra anapus visų apibrėžimų, būdingų tikrajai būčiai. Šia prasme jis negali būti sutapatintas su tuo tikruoju grožiu, kurio prisisunkęs protu suvokiamas eidų pasaulis, nes jis — jo šaltinis ir priežastis. Pagaliau ir gėriu Vienis gali būti pavadintas tik trūkstant kitų, labiau tinkančių apibūdinimų, kiek jame mes pasiekiame absoliutų visokio siekimo ir visokios veiklos tikslą. Tačiau tai anaiptol nereiškia, kad jis yra gėris, egzistuojantis kartu su kažkuo kitu. Todėl Vienis greičiau vertas vadintis antgėriu (Enn. VI, IX, 6). Išplaukianti iš čia išvada aiški: prilyginimas Vieniui ir susiliejimas su juo — į tai nukreiptas tikrasis, tikrai realus dvasios gyvenimas — reikalingas daugiau negu *tiktai* žinojimo, tik dorovinės veiklos ir tik grožio stebėjimo. Jis reikalingas tokio visų savyje susikoncentravusios sielos pastangų, kai žinojimas tie-

siogiai pašalina savo objektą ir kartu tampa ir doroviniu veikimu, ir estetiniu būties stebėjimu. Čia ir glūdi tikrasis sielos gyvenimas, kuriam svetimas gėrio, grožio, „tiesos" atskyrimas ir kuris tiesiogiai susiliečia su pradine realia jų vienove. Šios galutinės Plotino teorijos išvados aiškiai rodo, kad platonizmas buvo senovės pasaulio intelektualizmo gili, lemiama krizė. Tiesa, visa istorinė platonizmo raida pažymėta intelektualizmo ženklu: jo išeities taškas — sokratiškoji sąvokų teorija, jo leitmotyvas — sokratiškoji žinojimo ir dorybės tapatybė. Tam tikra prasme intelektualizmas dargi platonizme pasiekia savo aukščiausią įtampą: ne tik dorovė, bet ir grožis, ir apskritai visos būties apraiškos čia laikomos pažintiniais reiškiniais (plotiniškieji stebėjimo aktai). Bet būtent šiame kulminaciniame taške įvyksta lūžis. Pašalindamas savo didžiausias galimybes, intelektualizmas pats save susprogdina. Žinojimo tapatinimas su būtimi apskritai ir konkrečiai su gėriu ir su grožiu atsispindi paties žinojimo esmėje; jis įgauna būtišką charakterį, t. y. būtiškojo proceso ir santykio pobūdį. Intelektualizmo apvalkalas dar išsaugomas, bet paslėpto po juo turinio jau neaprėpia intelektualizmas. Šio kokybinio aukščiausio žinojimo (būtiškojo žinojimo) ypatumo negalima traktuoti tik kaip konkrečios išvados iš refleksijos į įprastą juslinę-dvasinę patirtį. Ji kaip savo faktinį pagrindą suponuoja kitą, savotišką patirtį. Ši patirtis, kaip parodė platoniškoji Eroto teorija, įprastos patirties požiūriu yra išimtinis, „transcendentinis" reiškinys ir šia prasme gali būti pavadintas mistiniu. Taip, pasiekęs savo ribą, intelektualizmas pavirsta misticizmu. Bet šita įprasto (pozityvaus) patyrimo ir mistinio patyrimo, intelektualizmo ir misticizmo priešpriešа nereiškia, kad tarp jų — *hiatus irrationalis,* neperžengiama praraja, neįveikiamas dualizmas. Žmogaus sielos gyvenimas, vadovaujamas Eroto, nuolat siekia peržengti savo individualiosios būties ribas ir užbaigti save kažkame kitame, labai tolimame. Šis siekimas būdingas ir visam baigtiniam jusliniam pažinimui. Atspindėdamas savyje, nors ir netobulai, iškreiptai, kitokį, aukščiausią pažinimą (idėjų), jis neišvengiamai sukelia norą jį pasiekti. Todėl aukščiausiasis „mistinis" žinojimas būtinai iš vi-

daus susijęs su visu kitu žinojimu. Juslinis ir samprotinis žinojimas (fenomenalusis ir simbolinis) yra būtinos kelio į šią galutinę ribą pakopos. Iki tam tikro lygio pats mistinio ir racionalaus žinojimo priešingumas yra sąlygiškas. Pats užbaigdamas racionalųjį žinojimą, mistinis žinojimas — pasak platonizmo — yra aukščiausias racionalizmas. Bet, kita vertus, ir racionalusis žinojimas yra savarankiškas; reikalaudamas savo išsipildymo kažkame kitame, labai tolimame, jis bando tai, kas racionalu, pagrįsti tame, kas iracionalu (mistiška). Šia prasme racionalizmas ir misticizmas Platono filosofijoje papildo vienas kitą. Eroto teorijos misticizmas įveikia antikinės pasaulėžvalgos intelektualizmą ne žlugdydamas ir išlydydamas racionalų žinojimą beformėje iracionalizmo stichijoje, o demaskuodamas jos empirinį ribotumą ir atskleisdamas jos galutinius „labai tolimus" pagrindus ir šaltinius.

VIII

Norėdami išsamiau nušviesti mūsų nagrinėjamus platonizmo motyvus, galime pažiūrėti į juos dar kitu požiūriu, būtent — materijos problemos Plotino teorijoje požiūriu. Tokį požiūrį nurodo dargi tie klausimai, kuriuos neišvengiamai turi kelti čia pasiūlyta platonizmo interpretacija. Iš tiesų ši interpretacija pagrįsta daugiausia dviem teiginiais: 1) apie monistinės tendencijos platonizme prioritetą dualistinės atžvilgiu ir 2) apie nesubjektyvią (antsubjektyvią, būtiškąją) sielos savęs pažinimo prigimtį. Pirmajam teiginiui lyg ir prieštarauja platoniškoji materijos teorija: ar nesuteikia ji visam platonizmui (taip pat ir Plotinui) aiškiai dualistinio pobūdžio? Ar nelaiko net ir Plotinas (o ką jau kalbėti apie Platoną) materijos tokiu pat pirminiu ir savarankišku pradu kaip ir Vienio? Jeigu yra ne taip, tai platonizmo užbaigėjas Plotinas bent jau netiesiogiai turi išvesti materiją iš Vienio, kaip kad iš jo išveda kitas būties hipostazes nuosekliais kūrybiškai pažintiniais aktais, kuriuose kuriantis pradas suskyla ir stebi save kito vaizde. Kiekvienu atveju pateisinama lyg ir įprasta Plotino pasaulėžiūros kaip ypatingos spi-

ritualizmo atmainos ir susijusio su ja subjektyviojo idealizmo interpretacija: nes materija pasirodo kaip sielos *pažintinės* veiklos (pasaulinės dvasios) produktas. Antindividualus savęs pažinimo reikšmingumas, apie kurį kalbėta anksčiau, pats savaime neprieštarauja tokiai interpretacijai. Jeigu mąstysime psichiškumo sferą taip plačiai, kad ji aprėps visą būties visumą (kaip tai, matyt, daro Plotinas, teigdamas pasaulinę dvasią), tai ji neišvengiamai įgis antindividualų pobūdį. Iš čia matyti, kad minėti du klausimai iš vidaus tarp savęs susiję. Atsakymas į pirmąjį iš jų iš esmės nulemia atsakymą į antrąjį.

Net paviršutiniškai susipažinus su Plotino teorija nesunku įsitikinti, kad sunku pateikti visai tikslų ir vienprasmį atsakymą į klausimą, koks yra materijos vaidmuo ir kokia jos reikšmė jo pasaulėžvalgoje. Tam kliudo filosofinės Plotino minties daugiapusiškumas, arba, tiksliau, daugiasluoksniškumas. Kiek Plotinas tęsia mokyklines platonizmo ir aristotelizmo[7] tradicijas, jis iš tiesų pripažįsta dvasios ir materijos, juslinio ir protu suvokiamo pasaulio dualizmą. Materija laikoma visiškai savarankišku pradu, tiek pat pirminiu kaip Vienis (ir idėjų kosmosas — protas), ir jai netgi suteikiamos teigiamos savybės, kuriomis iš dalies apibrėžiama juslinio pasaulio prigimtis. Tačiau toks materijos supratimas nebūdingas pačiam Plotinui. Tai — trafaretinė platoniškosios mokyklos koncepcija, kurią Plotinas atgaivina, organiškai jos neįtraukdamas į sistemišką savo teorijos struktūrą. Originalus, tikrai plotiniškas požiūris į materiją visai kitoks. — Klasikiniame platonizme idėjų pasaulio ir materijos priešingumas pirmiausia yra *statinio* pobūdžio. Aristoteliškame formos ir materijos dualizme dinaminis momentas pastebimai sustiprėja. Bet lemiamą reikšmę jis įgyja tik Plotino teorijoje, atsiskleisdamas dviem pagrindiniais judesiais arba keliais, lemiančiais vidinį visos jo sistemos gyvenimą. Tai, viena vertus, kelias į viršų — kilimas, nuo kurio prasideda Plotino filosofija. Tai — atsisaky-

[7] Kalbama būtent apie trafaretinę *mokyklinę* tradiciją. Pats Platonas (ir iš dalies netgi pats Aristotelis) neabejotinai šiek tiek, nors ir ne visai aiškiai, nukrypsta į monizmo pusę.

mo nuo juslinio pasaulio kelias, išsilaisvinimas iš kūniškumo saitų ir išsigelbėjimas kitame, nematomame pasaulyje. Per sielos susikoncentravimą savyje jis veda į protu suvokiamų idėjų karalystę ir pasiekia savo galutinį tašką Vienyje. Kilimo kelias — tai dorovinio-religinio apsivalymo kelias, ir tas dualizmas, kurį jis nustato tarp savo pradinio ir galutinio taško — juslinio pasaulio ir Vienio, pirmiausia turi etinę reikšmę. Šios priešybės ontologinės prasmės klausimas čia dar nesprendžiamas. Aišku tik viena: juslinio ir protu suvokiamo pasaulio (Vienio) priešybė anaiptol nesutampa su materijos ir dvasios dualizmu, nes pati materija, pasak Plotino teorijos, nekūniška, kadangi kūniškumas yra materijos įforminimo idėjomis rezultatas. Taip pat ir Vienis yra nepsichiškas, nes jam, Plotino nuomone, negali būti priskirtas nė vienas tų apibrėžimų, kurie būdingi kasdienėje patirtyje mums duotiems daiktams ir reiškiniams.

Ryšys tarp įvairių būties pakopų, arba plotmių, Plotino pasaulėžiūroje atsiskleidžia tik žemėjančiu keliu, „keliu pirmyn". Plotinas jį atskleidžia dvejopai: viena vertus, doroviškai-religiškai, antra vertus, ontologiškai. Dorovinėje-religinėje plotmėje šis kelias reiškia individualios sielos atitrūkimą nuo visavienybės ir jos pasinėrimą į materialią-juslinę stichiją, žodžiu, tai sielos nuopuolis, už kurį ji atsakinga, tai perėjimas nuo tobulo gyvenimo, tiesiogiai bendraujant su visuma, esant vienovėje su pasauline dvasia ir protu (o jam padedant — ir su Vieniu), į netobulą būtį, atskirtą nuo visumos ir pažemintą dėl ryšio su materija (kūnu). Šiuo aspektu materija yra visiška aukščiausiojo gėrio priešingybė: ji — absoliutus blogis.

Bet, kita vertus, sielos nukreiptumas į materialųjį pasaulį ir jos įsikūnijimas tėra paskutinė stadija to kūrybinio proceso, kuris prasideda iš Vienio ir sukuria nuoseklią žemėjančių hipostazių, arba būties pakopų, eilę. Todėl sielos nuopuolis yra jos lemtis, t. y. neišvengiamas padarinys tos pasaulio tvarkos ir tų dėsningų santykių tarp įvairių būties pakopų, kurie išplaukia iš pačios Vienio prigimties. Su tokiu pačiu būtinumu, su kokiu šviesos šaltinis skleidžia iš savęs spindulius, tolstant nuo jo pamažu silpnėjančius ir pagaliau išnykstančius tamsoje, — su tokiu būti-

numu Vienis išspinduliuoja iš savęs protą, o protas sukuria sielą, o siela, nugrimzdama į materijos nebūtį, kuria visą kūnišką pasaulį. Taigi materija yra galutinė Vienio kūrybinės energijos riba, t. y. visokios būties ir visokio apibrėžtumo nebuvimas. Jos nekuria Vienis savo paskutinėje ir žemiausioje hipostazėje — sieloje, nes absoliuti būtis negali sukurti absoliučios nebūties. Šia prasme materija Plotino sistemoje nesunaikinama, neištirpsta kitoje nematerialioje būtybėje, bet išlaiko savo savitumą. Tačiau kartu nepažeidžiamas ir monistinis sistemos pobūdis. Vienis — tai vienintelis, visa apimantis ir visa apibrėžiantis kūrybinis esmiškas pradas. O materija, kaip grynoji nebūtis ir tikrosios būties antipodas, negali būti esme. Jeigu jai, kaip iš pasaulinės dvasios kylančių formų priėmėjai, ir priklauso koks nors pozityvus vaidmuo, tai ji ir šiuo atžvilgiu nesavarankiška, o šią reikšmę gauna iš protu suvokiamos materijos, su kuria ji susijusi kaip netobulas tobulo prototipo atvaizdas.

Tačiau būtent šis neigiamas materijos pobūdis rodo, koks glaudus ir būtinas yra jos ryšys su būties sfera: ji dalyvauja kuriant juslinį, kaip būtina jo galimybės sąlyga. Negana to. Kiek juslinis pasaulis yra protu suvokiamojo atvaizdas ir nors ir netobulai atspindi jo grožį, tiek ir materija susisieja su šiuo grožiu arba bent jau prisiliečia prie jo. Vadinasi, materijos dalyvavimas kūniškame pasaulyje neprieštarauja jo grožiui. Savo polemikoje su gnostikais Plotinas netgi ypač pabrėžia matomo kosmoso grožį ir sąlygišką tobulumą, teigdamas, kad jis šiuo atžvilgiu įgyvendina aukščiausią ribą, pasiekiamą materialiai būčiai. Taigi, Plotino požiūriu, materija turi būti ne tik būtiškųjų formų (eidų), bet taip pat ir susijusių su jomis teigiamų vertybių (grožio, taip pat gėrio[8]) priėmėja.

Iš to, kas pasakyta, aišku, kad Plotiną vargu ar galima pavadinti spiritualistu įprasta žodžio prasme[9]. Jeigu jis imaterialis-

[8] Kiek žmogui ir žemiškoje egzistencijoje prieinama tam tikra dorovinės tobulybės pakopa.

[9] Nes materijos, pasak Plotino teorijos, *ne*kuria dvasinis pradas (pasaulinė dvasia — Vienio hipostazė).

tas, tai daugiausia — savo dorovinėmis-religinėmis pažiūromis; kiekvienu atveju ten, t. y. neigiamame etiniame materijos vertinime, reikia ieškoti jo imaterializmo pagrindo. Dvi skirtingos materijos reikšmės — grynai etinė ir ontologinė — susiliejusios Plotino teorijoje į vieną, arba, tiksliau, nesuskaidytos. Šiuo materijos sąvokos tendencijų dvilypumu aiškinami visi tie svyravimai ir neaiškumai interpretuojant šį principą, su kuriais mes susiduriame Plotino teorijoje kiekviename žingsnyje. Viena vertus, — etinėje plotmėje — ji yra blogis ir vertintina neigiamai. Kita vertus, — ontologinėje plotmėje — ji pati savaime indiferentiška visokiam vertinimui, todėl nedaro negalimo teigiamo (estetinio) įsišaknijusio joje juslinio kosmoso vertinimo. Bet dėl to, kad dorovinė-religinė problema yra visos Plotino sistemos centre, etinis materijos sąvokos aspektas jo teorijoje įgyja dominuojančią reikšmę. Pirmiausia materija Plotinui yra blogio ir visokio netobulumo šaltinis[10].

IX

Taigi ankstesnė Plotino materijos teorijos analizė rodo, kad jis ne visada vienodai nuosekliai atskleidžia materijos ir blogio tapatybę. Tokie loginės minties pertrūkiai visai natūralūs, nes šioje tapatybėje supinti įvairūs motyvai, nesutampantys savo sisteminėmis tendencijomis. Tai taps visai akivaizdu, jeigu suprasime tikrąją plotiniškųjų materijos apibrėžimų reikšmę, t. y. išaiškinsime, kokiu aspektu Plotinas ima nagrinėti šią problemą. Šiuo atžvilgiu jo pozicija pakankamai aiški. Tai, kas jį domina materijoje, nėra jos fizinė plotmė, t. y. ta reikšmė, kurią ji turi fizikai kaip ypatingam mokslui. Plotinas atmeta visas fizines materijos teorijas, tarp jų ir atomistiką, manydamas, kad jos *logiškai* nepatenkinamos ir prieštaringos. Interpretuodamas ma-

---

[10] Materijos *pakeitimo*, jos iškėlimo į aukščiausią būties pakopą idėja (krikščioniškasis kūno prisikėlimas) Plotinui (kaip ir apskritai antikinei pasaulėžiūrai) liko svetima.

terijos problemą, jis eina Platono ir Aristotelio pėdomis. Pirmiausia jį domina loginis pažintinis problemos aspektas. Jis ją mąsto ir stengiasi ją spręsti naudodamasis *apibrėžiančiojo* (ribos) ir *apibrėžiamojo* (beribiškumo), *formos ir įforminančios medžiagos* priešybių kategorijomis. Taip formuluojant problemą, materijos apibrėžimai gali būti tik neigiami. Jeigu visas būties apibrėžtumas atiduodamas idėjoms (formoms), tai materijai lieka tik nuogas neapibrėžtumas. Bet ir šis neapibrėžtumas, kaip neaprėpiamas jokiais apibrėžimais *x*, turi tam tikrą prasmę tik riboto ir nepaliaujamai įveikiančio savo ribas pažinimo požiūriu. Logine prasme pats apibrėžimų substratas yra tam tikras loginis kategorinis apibrėžtumas, t. y. materija pasirodo imanentiška logiškumo sferai. Šią išvadą iš dalies padarė jau Aristotelis, pripažinęs formos ir materijos skirtumą sąlygišku, t. y. pripažinęs loginį formos ir materijos koreliavimą: bet kokia forma yra materija aukštesnio lygio formai. Plotinas tą pačią išdavą pasiekia šiek tiek kitu aspektu. Neturėdamas galimybės neigti, kad materija, kaip substratas ir formų (pavidalų) priėmėja, logiškai yra tam tikras apibrėžtumas, jis teigia kartu su jusline materija dar esant ir protu suvokiamą materiją, kuri yra esmiška forma, loginis pačios materijos apibrėžtumas.

Taigi ne fiziniu, bet loginiu (tiksliau, gnoseologiniu) požiūriu pateisinamas neigiamas materijos apibrėžimas platonizmo teorijoje, ypač pagrindinis jų — materijos kaip „mē ón“ — kaip nebūties — apibrėžimas. Kiek idėjos laikomos vieninteliu loginio apibrėžtumo šaltiniu, o kartu ir tapatinamos su tikrąja būtimi, tiek materija, kaip loginis neapibrėžtumas (apeironas), sutampa su nesančiu, su nebūtimi. Bet ši nebūtis ne absoliuti, o sąlygiška, tiksliau sakant, — tai loginės (tiksliau, gnoseologinės) plotmės nebūtis, priešingybė *loginės* būties, kuri pati savaime neatmeta ontologinio būtiškumo. Tai visiškai patvirtina platoniškoji materijos samprata. Neigiama materijos charakteristika Platono ir Plotino teorijose — tuo negalima abejoti — reiškia ne tik jos loginį neapibrėžtumą (materija — apeironas, kaip amžina neišsemiama idėjų-formų formuojančios veiklos už-

duotis), bet ir teigiamą materijos transcendentiškumą viso, kas logiškai pažįstama, atžvilgiu, t. y. reiškia jos ontologiškai iracionalų charakterį. Štai kodėl materija mąstoma tik „tamsiai ir neaiškiai", pažįstama „tuščiu", „netikru išprotavimu". Tai reiškia: materija pati savaime nepažini; ji suprantama tik kaip racionaliai logiškai apibrėžtos būties priešingybė, t. y. pažįstama ir mąstoma kaip iracionali (transcendentiška pažinimui) realybė. Tačiau ir tuo dar neaprėpiama neigiamų materijos apibrėžimų platonizme prasmė. Tokia pat iracionali transcendentinė realybė yra materijos antipodas — Vienis. Nagrinėjamas pats savaime, savo pirminiame vientisume, jis yra visiškai logiškai neapibrėžtas ir todėl yra „nebūtis" — *mē ón* platoniškąja prasme. Taigi gnoseologinių materijos ir Vienio kategorijų tapatybė jungiasi su jų ontologine priešybe: tai rodo, kad gnoseologinė charakteristika turi tik sąlygišką reikšmę, koreliatyvi kažkam kitam. Bet kokia yra ši kita, ontologinė materijos reikšmė, arba, tarus atsargiau, kokia kryptimi jos reikia ieškoti?

Iš ankstesnio dėstymo jau aišku, kad gnoseologinis materijos transcendentiškumas loginės racionaliosios sferos atžvilgiu nelemia ontologinio sielos (proto) ir materijos dualizmo. Jeigu tai būtų taip, tai tektų pripažinti, kad Plotino sistema ne dualistinė, o trialistinė, t. y. apibrėžiama trimis savarankiškais pradais: vidurine sritimi, imanentiška racionaliam pažinimui, transcendentine iracionalia materija ir pagaliau tiek pat iracionaliu ir transcendentiniu Vieniu. Bet tokia koncepcija aiškiai prieštarauja plotiniškosios teorijos dvasiai. Vienis negali būti sugretintas su niekuo kitu. Jo reikšmė ir yra ta, kad jis, iškildamas virš visko, visa apima ir visa iš savęs kuria. Kaip rodo šviesos, prasiskverbiančios pro tamsą ir joje pradingstančios, simbolis, Vienio kūrybinė energija išplinta iki pačios materijos. Materijos prasmė ir yra būtent ta, kad ji žymi kūrybinio proceso, kylančio iš Vienio, absoliučią ribą. Šiame nuoseklių Vienio hipostazių gimimo procese atsiskleidžia ontologinis ryšys tarp Vienio, pasaulio ir materijos. Jame laipsniškai einama nuo aukščiausių būties formų į žemiausias. Vienis —

tai būtis visoje savo pilnatvėje[11], absoliuti būtis[12]. Visoms jo kuriamoms būties pakopoms būdingas nepaliaujamai mažėjantis pilnumo lygis. Bet kadangi būties pilnatvė ir yra jos realybė tikrąja prasme (jos esmė), tai žemiausios pilnumo pakopos sutampa su žemiausiomis realybės pakopomis. Kyla klausimas: ką gi iš tiesų reiškia šis įvairių būties, arba realybės, pakopų skyrimas? Ar tokia būties „kvantifikacija" nėra nesupratimo arba minties netikslumo vaisius? Juk kiekybiniams apibrėžimams prieinama tik tai, kas kokiu nors atžvilgiu ar prasme yra, egzistuoja, t. y. bet kokio kiekybinio apibrėžimo sąlyga jau yra būtis. Todėl pati būtis negali būti palenkta kiekybės kategorijai. Žinoma, tai tiesa, kiek kalbama apie *loginę* būties sąvoką (apie būtį, analizuojamą loginiu aspektu). Šia prasme būtis iš tiesų paprasta, absoliuti. Įvairios jos formos galimos tik šios bendrosios („giminiškos") būties sąvokos plotmėje ir ja remiantis kaip rūšiniai jos skirtumai. Bet kitaip yra su ontologine (metafizine) būties sąvoka. Tiesa, šiuolaikinė filosofija, kurioje vyrauja loginiai ir gnoseologiniai interesai, į ją nekreipia beveik jokio dėmesio. Bet senoji metafizika ją žinojo ir ja grindė visas savo sistemines teorijas. Ši sąvoka — būties savyje (esaties, kaip esaties), substancialiosios būties, kitaip negu akcidencialiosios būties, savo realybe šaknijasi substancialiojoje būtyje. Metafizikos raidos istorija parodė, kad šių dviejų būties rūšių (besiskiriančių ontologiškai) santykio problema susijusi su dideliais sunkumais, ir jos sprendimas esmingai kito pagal tą ar kitą filosofinių sistemų orientaciją. Bet

---

[11] Būties *pilnatvė* nesutampa su būties (esaties) visuma. Pirmoji apibrėžia antrąją, bet nėra tapati jai. Būties visuma apima ir nepilną būtį. Vienis nesutampa su pasauline visuma; Plotinas ne panteistas (Enn. V, III, I).

[12] Tam neprieštarauja, kad Plotinas Vienį apibūdina kaip „nebūtį". Tokia pat prasme jis yra ir ne-vienis, ne-gėris, arba, tiksliau, jis — „antgėris" ir tokia pat prasme — antvienis, antbūtis. Tiek visų šių predikatų neigimas, tiek jų viršijimas (tai pažymima žodelyčiu „ant") rodo tik tai, kad absoliuti jų riba *kokybiškai* skiriasi nuo visų jų neabsoliučių (baigtinių, sąlygiškų) pakopų ir apraiškų.

jeigu senajai metafizikai ir nepavyko visiškai atskleisti šio ontologinio santykio turinio, tai dabar jau negalima ginčyti pačios problemos teisėtumo[13].

Plotino sistemoje, taip pat kaip ir visoje antikinėje filosofijoje, šiai problemai tenka pagrindinė vieta, ir ji tiesiogiai susyja su kita problema — vienio ir daugio sinteze būtyje, arba, kitaip — būties vienovės išsaugojimo jos formų (rūšių) ir apraiškų[14] daugiasluoksniškume ir daugiapakopiškume problema. Plotinas čia aiškiai skiria loginę būties sąvoką nuo ontologinės. Pati būtis, būtis savyje nėra rūšis, dalyvaujanti kaip bendras rūšinis požymis visose konkrečiose būties formose. Būties savyje santykis su visokia atskirąja būtimi yra prototipo santykis su atvaizdu, aukštesnės pakopos būties — su žemesnės pakopos būtimi. Todėl būtis savyje yra tokia pat konkreti ir betarpiškai reali kaip ir visa atskiroji būtis. Negana to, būtent ji ir yra tikroji būtis, nuo kurios priklauso visos kitos būties realybė. Ji absoliučiai vieninga, ir dėl šio vieningumo jai nieko daugiau nereikia, ji savarankiška savo uždarame užbaigtume. Bet absoliučios (tikrosios) būties realybė ne tiktai tikra, ji kartu ir veiksminga. Ji pasireiškia kaip amžinas neišsemiamas aktyvumas arba energija, žodžiu, gyvenimas, pirmapradis ir tikras gyvenimas. Net pasaulio kūrimo procese, išliedama savo potencijas, spinduliuodama savo pavidalus, ji nieko nepraranda ir nekinta jos aktyvumas. Tačiau tokia absoliutaus Gyvenimo savyje būtis nereiškia, kad ji atskirta ir vienintelė. Atvirkščiai, būtent dėl savo vidinio užbaigtumo ji iš esmės priešinga visokiam vienatiškumui ir atskirtumui. Ji visur dalyvauja ir visur prasiskverbia. Kaip nepaliaujamas ir tobulas aktyvumas, ji neturi savyje nieko neigyvendinto ir tik potencialaus, visi būtiškieji ryšiai, santykiai ir

[13] Šiuolaikiniai fenomenologiniai tyrinėjimai, atrodo, pakankamai aiškiai parodė, kad logicizmas ne mažiau vienpusiškas negu psichologizmas. Logiškumas neaprėpia daiktiškumo teorinėje filosofijoje. Be loginės plotmės, dar yra ir ontologinė plotmė. Iš čia — metodinė metafizikos atgimimo galimybė.

[14] Šiam klausimui specialiai skirtos pirmosios penkios 6-osios „Eneados" knygos, ypač 4-oji ir 5-oji.

formos joje realizuoti ir aktualizuoti. Šiame tobulame ir absoliučiai pilname gyvenime pranyksta ribos tarp visumos ir jos dalių. Kiekvienoje dalyje jau yra visuma ir visos kitos dalys. Tarp mikrokosmo ir makrokosmo nėra skirtumo (Enn. V, 1, 4; V, III, 8; V, VII, 9). Taikant visokiai atskirai, ypatingai būčiai, tai reiškia: tik susisiedama su Vienyje įsišaknijusiu tobulu gyvenimu (protu), t. y. pažindama jį, ji pasiekia aukščiausią nuosavo gyvenimiško aktyvumo ir realumo lygį, t. y. visišką savęs pažinimą. Tik tokia prasme ir galima suprasti Plotino skiriamus būties laipsnius: tai įvairūs jos vidinio pilnumo, arba *įtemptumo,* laipsniai. Tikroji yra ta būtis, kuriai būdingas absoliutus, didžiausias įtemptumo (pilnumo) laipsnis. Taip Plotino (ir platonizmo apskritai) teorijoje jau apibrėžiama *fenomenalumo,* kaip būties tikrumo ir pilnumo priešybės, reikšmė: jis atsiranda susilpnėjus jos energijai, sumažėjus jos įtampai, kai būtis, toldama nuo Vienio, netenka savo absoliutaus užbaigtumo ir veiksmingumo, ir ne visi jai būdingi ryšiai, santykiai ir galimybės realizuojami; ji atitrūksta, atsiskiria nuo savo pagrindo, o kartu ir nuo savo likusios būties sferos. Tačiau toks atsiskyrimas toli gražu nepadidina jos savarankiškumo. Priešingai, ji nuskursta, svorio centras persikelia už jos nuosavų ribų, ir ji priversta linkti į kita, ieškoti jame, kaip užpildyti savo trūkumą. Kuo silpnesnis būties įtemptumas, tuo mažiau joje gyvenimo ir energijos, tuo labiau auga jos negyvumas, inertiškumas, pasyvumas, o kartu didėja ir fenomenalumo, nebūtiškumo momentas. Ten, kur nutrūksta visoks gyvenimas ir veiksmingumas — kur dingsta visoks įforminimas ir apibrėžtumas, kur tepasilieka lyg ir vienas inertiškumas ir grynas potencialumas, ten būties susilpnėjimas, jos įtampos sumažėjimas pasiekia kraštinę ribą, ir ji pereina į nebūtį. Štai kodėl materija platonizmo sistemoje, kaip tikrosios būties priešingybė, yra fenomenalumo ir viso jusliškai suvokiamo pasaulio santykinės nebūties šaltinis. Šis materijos apibrėžimas neprieštarauja tam, apie kurį kalbėta anksčiau, t. y. jos kaip gėrio pagrindo ir šaltinio apibrėžimui; priešingai, abu šie apibrėžimai visai atitinka vienas kitą. Nes tikroji būtis ir yra, pasak platonizmo teorijos, tikrasis gėris ir tikrasis grožis.

Todėl žemėjantis kelias — nuo Vienio į materialią būtį ir atvirkščiai — nuo materialiosios būties į Vienį, — be gnoseologinės ir ontologinės reikšmės, dar turi trečią reikšmę — *aksiologinę*. Būties pilnumas, jos gyvenimo įtemptumas yra jos tobulumas, jos teigiama vertybė. Tad būties pilnumo ir įtemptumo laipsnių skirtumai reiškia jos tobulumo, jos vertės (dorovinės ir estetinės) skirtumus. Šis aksiologinis momentas, matyt, galiausiai ir apibrėžia platoniškąją būties sampratą. Būties esmė nėra indiferentiška vertei. Nėra būties, kuri, kiek ji yra būtis, nebūtų vertinga. Jos būtiškumas (realumas) neatskiriamas nuo jos vertės. Ji būtiška (reali), kiek ji vertinga. Šia prasme būties vertybiškumas lemia jos būtiškumą (realumą), o vertės laipsnis — jos pilnumo (įtemptumo[15]) laipsnį.

X

Štai pagrindiniai plotiniškosios (o iš esmės — ir platoniškosios) būties koncepcijos momentai. Ją galima būtų apibūdinti kaip savotišką aksiologiškai pagrįstą objektyviojo idealizmo, arba ideorealizmo, formą. Žinoma, negalima teigti, kad ją Plotinas atskleidė visai aiškiai ir ryškiai. Pagrindinėse sąvokose, — tokios, pvz., yra tikrosios ir fenomenaliosios būties priešybė ir jos pilnumo bei tobulumo daugialaipsniškumas, — neabejotinai liko daug nepasakyta ir problemiška. Be kitų priežasčių, tai, matyt, aiškintina tuo, kad ši Plotino teorijos dalis, būdama viena giliausių jo mąstymo srovių, dažniausiai lieka už filosofi-

---

[15] Iš čia matyti, kad sisteminiu požiūriu trinarėje tapatybėje: materija = nebūtis = blogis = bjaurumas pagrindinis momentas yra nebūties ir blogio tapatybė. Materija įtraukiama į šią tapatybę dvejopu pagrindu: pirma, todėl, kad logiškai (arba, tiksliau, gnoseologiškai) ji pasiduoda tik neigiamiems apibrėžimams ir šia prasme sutampa su gnoseologine (santykiška), nebūtimi, t. y. materija yra lyg ir gnoseologinis blogis ir tapatinamas su blogiu apskritai. Antra, pats dorovinio netobulumo sutapimo su jusline materialia būtimi faktas verčia manyti, kad būtent materija ir yra šio netobulumo (blogio) šaltinis. Šios prielaidos pagrindimo platonizme mes niekur nerandame. Logiškai tapatybė (ryšys) tarp „blogio" ir „materijos" sąvokų visada nustatoma remiantis „nebūties" sąvoka.

nės refleksijos fokuso ir todėl logiškai mažiau išnagrinėta. Vis dėlto ji turi lemiamą reikšmę teisingam Plotino filosofijos supratimui ir vertinimui. Ko gero, čia ir yra viena pagrindinių priežasčių tų sunkumų, su kuriais būtent naujaisiais laikais susiduria Plotino interpretacija. Šiuolaikinė filosofinė mintis linkusi neįvertinti to vaidmens, kurį tikrosios ir tariamosios (fenomenaliosios) būties priešprieša suvaidino istorinėje filosofijos raidoje. Ji ją aiškina beveik vien gnoseologinio (subjektyviojo) idealizmo dvasia, o šiam visa pažįstama būtis yra subjektyvus fenomenas, egzistuojantis tik sąmonėje ir sąmonei. Grynai gnoseologiniam momentui platonizme tenka tik antraeilis vaidmuo, jis visada esti palenktas ontologiniam momentui. Vaizdas keičiasi tik Vidurinės Akademijos skepticizme: ten gnoseologinis interesas ima dominuoti. Bet būtent todėl Vidurinėje Akademijoje ir galėjo triumfuoti ir įsitvirtinti skepticizmas, kad ji neteko gyvo ryšio su tikrojo platonizmo ištakomis. Jo ontologinio pagrindo atkūrimas, taip pat tolesnis jo objektyvių, sistemiškų tendencijų plėtojimas ir gilinimas ir yra vienas svarbiausių neoplatonizmo nuopelnų. Tačiau tikrosios būties ir tariamosios būties priešingybė neaprėpiama vien gnoseologine reikšme. Ji nėra vien teorinės refleksijos rezultatas, tam tikro išprotavimo išvada, o iš esmės remiasi tam tikra pirmine mus supančio pasaulio fenomenalumo intuicija, peržengiančia grynai teorinės sąmonės ribas ir užgriebiančia žmogiškąją būtį visoje jos konkrečioje pilnatvėje; būtent todėl šioje intuicijoje suvokiama kažkas daugiau, ne vien tik būtiška duotybė; joje suvokiamas tam tikras pirminis aksiologinis faktas. Empirinės būties fenomenalume, iliuziškume (nebūtiškume) kartu suvokiamas jos menkumas ir menkavertiškumas. Būtinas šios intuicijos fonas yra daugiau ar mažiau ryški kitos, tikrosios ir tikrai vertingos būties sąmonė; ji žmogaus sielai pirmiausia atsiskleidžia eidosų pasaulyje, o po to visiškai ir galutinai — mistinėje intuicijoje, kuri užbaigia pažinimą ir kurios objektas yra Vienis (t. y. Dievas). Šiuo religiniu nukrypimu platoniškasis idealizmas daugiausia ir skiriasi nuo to etinio idealizmo, kuris nuo Kanto laikų viešpatauja šiuolaikinėje kultūros filosofijoje.

Aukščiausios vertybės (ir gėris) — etinio idealizmo požiūriu — ne tik nesutampa su tikrąja būtimi, o dargi iš principo jai priešingos kaip nebūtis, kaip privalomybė, kurios veiksminga jėga glūdi būtent jos irealume[16]. Visiškai realizuotis privalomybė negali dėl jos pačios esmės. Kiek ji realizuojama, jos sukuriamos aukščiausios pakopos yra išvestiniai dariniai, atsirandantys iš žemesniųjų pakopų. Aukštesnio atsiradimas iš žemesnio, vystymasis, pažanga — štai formulė, kuria etinis ir istorinis idealizmas mąsto žmogiškojo pasaulio gyvenimą.

Plotino ir apskritai viso platonizmo pasaulėvaizdis šiuo atžvilgiu yra visiškai priešingas. Pradinė, pirminė jam yra būtent tobula būtis, visa netobula ir neužbaigta — antrinė, išvestinė. Todėl būtiškasis būties pakopų ryšys apibrėžiamas „keliu į priekį“, einančiu žemyn nuo Vienio į materialųjį pasaulį. Priešingai, atvirkštinis kilimo nuo žemiausių pakopų prie aukščiausiųjų kelias yra antrinis procesas, nulemtas pirmojo rezultatų. Todėl kilimas niekada neaprašomas kaip vystymasis, tobulėjimas, pažanga, o mąstomas grynai kaip grįžimas į pradinį būties pradą (epistrophē), kaip atkūrimas pirminės, tikrosios būties (sielos) prigimties. Šioje platonizmo koncepcijoje neabejotinai girdisi atgarsiai tos mitologinio pasaulio sampratos, kuri tobulybę priskiria tolimai ir negrįžtančiai praeičiai, o istorinę būtį greičiausiai įsivaizduoja kaip regresą, nuolat didėjantį nutolimą nuo pirminio rojiškai palaimingo ir tobulo gyvenimo; tačiau šis motyvas platonizme nelieka paprasta mitologema; jis čia pertvarkomas į filosofemą (tiesa, dar ne visai įformintą) ir realiai bei logiškai pagrindžiamas ir pateisinamas toje aukščiausioje patirtyje, kuri atsiskleidžia pasiekus savęs pažinimo ribą. Neapsipratus su šia pagrindine platonizmo mintimi ir su visais iš čia kylančiais padariniais, negalima, kaip man atrodo, suvokti ir pasiekti kaip tik pagrindinių ir giluminių platoniškosios minties sluoksnių.

---

[16] Matyt, jau pirmiesiems graikų natūrfilosofams tikrosios ir tariamosios būties priešingybė, kiek ji ten randama, turi ne tik teorinę reikšmę. Tai rodo religinis jų teorijų atspalvis.

Platoniškasis idealizmas neatsiranda iš sveiko proto, iš gyvenimiškos sąmonės požiūrio ir jos logikos. Jis taip pat nekelia tikslo apdoroti ir susisteminti šioje sąmonėje glūdinčias duotybes, kaip tai daro pozityvusis mokslas. Negalima taip pat sakyti, kad jis, panašiai kaip kantiškasis transcendentalinis idealizmas, „papildo" empirinį realizmą. Ne, jis iš esmės atsisako pačios gyvenimiškos sąmonės nuostatos, apversdamas ją aukštyn kojom. Žinoma, ne ta prasme, kad jis nesiskaito su šiai sąmonei duota patirtimi, o ta, kad jo pagrindą sudaro kita nuostata, kita patirtis, savęs pažinimo patirtis, atskleidžianti naują būties pažinimo matmenį ir taip pagilinanti kasdienės sąmonės patirtį, kad pačios šios pastarosios duotybės įgyja naują pavidalą, naują prasmę.

Čia apibrėžto platoniškojo idealizmo santykio su empirine (kasdiene) sąmone taip pat nereikia suprasti ta prasme, kad jis antimokslinis. Filosofija, platonizmo supratimu, t. y. filosofija, pagrįsta savęs pažinimu, pasibaigiančiu idėjų ir Vienio spekuliacija, neneigia mokslo, o teigia jį kaip savo būtiną parengiamąją pakopą. Bet kartu ji užbaigia ją ir šia prasme yra antmokslinė. Juk visoks žinojimas (išskyrus filosofinį savęs pažinimą), pasak Platono teorijos, — arba fenomenalus, arba simbolinis ir nulemtas subjekto ir objekto, mąstymo ir būties priešpriešos. Šis žinojimo atitrūkimas nuo būties ir iš jo išplaukiantis būtinumas atskirti vieningą vientisą būtį ir nagrinėti ją dalimis netgi moksliniam pažinimui, palyginti su baigtiniais filosofinio savęs pažinimo laimėjimais, suteikia periferinį (ir šia prasme nebūtišką — fenomenalų arba simbolinį) pobūdį. Joje nėra būtent to momento, kuris būdingas savęs pažinimui: gylio matmens (t. y. nukreiptumo į tikrąją būtį, į pilną ir tobulą būtį), kuriame vyksta tiesioginis būties ir mąstymo sąlytis ir netgi susiliejimas. Štai kodėl filosofija platonizmo teorijoje, t. y. filosofija, išaugusi savęs pažinimo dirvoje, iš esmės *antmokslinė*. Bet filosofijos antmoksliškumas platonizme turi dar kitą reikšmę. Dėl būties ir mąstymo tapatybės, realizuojamos savęs pažinimu, filosofija negali būti tik mokslas, tik žinojimas; kartu ji yra ir būtis, t. y. filosofinis gyvenimas, filosofinis rūpestis. Nors Pla-

tonas, o paskui jį ir Plotinas filosofijos (ir gyvenimo) tikslą ir apibrėžia kaip gryną spekuliaciją, t. y. tikrosios būties (tikrojo gėrio, tikrojo grožio) stebėjimą, tačiau jie anaiptol nesupranta jo kaip visokio aktyvumo užgesimo. Išnyksta tik žemiausioji aktyvumo forma — išorinė, bet tik tam, kad užleistų vietą aukščiausiam aktyvumui (savęs pažinimui), kuriame atsiskleidžia ne tik žinojimo, bet ir būties, t. y. gyvenimo, didžiausia įtampa. Tokia prasme suprantamas filosofijos antmoksliškumas ne tik suteikia jos turiniui religinį pobūdį, bet ir patį filosofavimą paverčia grynai religinio pobūdžio reiškiniu. Kaip aukščiausias gyvenimo (žmogiškojo eroto) laimėjimas, apibrėžiantis jo prasmę ir paskirtį, filosofija yra grynas, niekuo svetimu neiškreiptos religinės sąmonės ir religinės būties darinys. Vidinis religijos ir filosofijos ryšys platonizme virsta visiška jų tapatybe[17]. Filosofinis gyvenimas ir filosofinis rūpestis — tai ir yra tikrasis religinis gyvenimas ir religinis rūpestis.

XI

Pagrindinės platonizmo linijos šioje apybraižoje nagrinėtų motyvų apibrėžiamu aspektu dabar išryškintos. Kaipgi galima atsakyti į pradžioje iškeltą klausimą apie platonizmo reikšmę šiuolaikinei filosofijai ir jos gyvybinių interesų patenkinimui?

Mūsų dienomis, kai filosofija pamažu nubunda iš pozityvizmo, gnoseologizmo ir subjektyvizmo psichozės, kai atsiranda naujos plačios ontologinių tyrinėjimų galimybės, gerokai lengviau teisingai įvertinti platonizmą. Juk antikinė filosofija savo pagrindiniais interesais ir siekiais yra ontologinė. Šia kryptimi plėtojasi ir platonizmo spekuliacijos. Bet išlaikydamas ontologinę orientaciją, jis kartu iš principo įveikia vienpusį natūralizmą, kuriuo buvo sukaustyta filosofinė viso antikinio pasaulio mintis. Už šį savo reikšme išskirtinį laimėjimą platonizmas turi būti dėkingas pirmiausia visam tam, ką galima pavadinti „sa-

[17] Ir čia, žinoma, yra jo trūkumas — vienas iš iki galo neįveikto intelektualizmo padarinių.

vęs pažinimo metodu", bet kas iš esmės yra kažkas daugiau negu paprastas metodas. Tai visiškai nauja filosofinės sąmonės nuostata ir susijusios su ja naujos pažinimo plotmės, naujos patirties sferos, naujos būties sferos atradimas. Būties *daugiasluoksniškumas* arba daugiaplaniškumas — štai didysis platonizmo atradimas[18]. Juslinio ir protu suvokiamo pasaulio dualizmas čia turi savo šaknis. Tačiau jau klasikiniame platonizme pasirodo šio dualizmo nepakankamumas ir užčiuopiami nauji skirtingumai, giliau prasiskverbiantys į būties prigimtį. Ši tendencija, Platono teorijoje besirodžiusi daugiau ar mažiau nesąmoningai, Plotino teorijoje tampa visai sąmoninga ir įvelkama į sisteminę formą. Taip atsiranda Plotino teorija apie būties hipostazių daugybę; ypač čia reikšmingas proto sferos (protu suvokiamo idėjų pasaulio) ir Vienio skirtumas — skirtumas, kuriame iš dalies nuspėjamas, viena vertus, grynai loginės sferos[19] savarankiškumas, o kita vertus — religinės būties (Absoliuto) ypatingumas ir nelygstamumas. — Kad ir kokie netobuli dar būtų Plotino nustatyti ontologiniai atskyrimai, kad ir kaip juose būtų painiojami įvairūs filosofinio pažinimo interesai ir požiūriai — būties *daugiasluoksniškumo* (daugiaplaniškumo) problema čia suformuluota su tokiu apibrėžtumu, kurį naujoji filosofija pasiekė tik pastaruoju metu. Šiuo atžvilgiu Plotinas visai šiuolaikiškas, jo filosofinė problematika ir mums turi gyvą prasmę. Tačiau Plotinas nesitenkina vien įvairių būties plotmių, arba sferų, buvimo pripažinimu. Pagrindinė jo filosofijos problema — nustatyti jas susiejančią *vienybę*. Plotinas atsklei-

---

[18] Šiuo atžvilgiu itin reikšminga, kad Plotinas griežtai atskiria jusliškumo kategorijas ir protu suvokiamo pasaulio kategorijas. Ir čia, ir ten pagrindinė kategorija — esmės kategorija. Bet jos santykis su kitomis kategorijomis tuo ir kitu atveju skirtingas. Tą skirtumą lemia kokybinis šitų dviejų būties sferų skirtumas. Tik remiantis būties *daugiaplaniškumo* sąvoka platonizme galima radikaliai atremti Aristotelio argumentą, kad esą idėjų pasaulis yra empirinio pasaulio sudvejinimas.

[19] Proto sferai (nūs) būdingos dvi skirtingos, Plotino neatskirtos reikšmės: 1) loginės būties sfera ir 2) antindividualios dvasinės būties, dar nepasiekusios absoliutumo, sfera.

džia ją parodydamas, kad vienos būties sferos pažinimo vidiniam užbaigimui ir pagrindimui reikia kitos; aukštesnės srities ir t. t., kol visos pažinimo rūšys pasiekia savo galutinę užbaigą Absoliučios būties (Vienio) pažinime. Bet ši gnoseologinė vienų žinojimo rūšių priklausomybė nuo kitų turi savo ontologinį pagrindą. Jį atitinka reali vienų būties sferų priklausomybė nuo kitų. Taip aiškėja visų būties sferų įsišaknijimas Absoliučioje būtyje. Ir čia kelrodė žvaigždė Plotinui yra savęs pažinimo metodas. Gnoseologinėje plotmėje jis atveria galimybę ir būtinybę pereiti iš žemiausio žinojimo į aukščiausią. Ontologinėje plotmėje jis aptinka, kad skirtingos būties sferos yra skirtingi būties tobulumo laipsniai arba, kitaip, skirtingi jai būdingų vertybių aktualizacijos laipsniai. Iš čia išplaukia, kad būties sferų ryšio neaprėpia abipusiškas sisteminis sąlygotumas, jam būdingas aktyvus bendros koncentracijos arba nukreiptumo į vieningą absoliutų centrą pobūdis. Todėl santykis su tuo centru apibrėžia kiekvienos atskiros būties sferos reikšmę ir vertę. Tai aiškėja ne tik iš Plotino gnoseologijos, bet taip pat iš *etinių* ir *estetinių* problemų jo sistemoje interpretacijos.

Pirmajai jų santykis su absoliučiu centru pirmiausia yra principinis intelektualizmo įveikimas, pradėtas jau klasikiniame platonizme. Vienis yra už proto ribų ir prieinamas tik ypatingam antracionaliam pažinimui, sutampančiam su būtiškuoju supanašėjimo procesu. Šiuo ontologiniu dorovinio Vienio pažinimo pobūdžiu, taip pat jam priklausančiu meilės momentu plotiniškoji filosofijos koncepcija pasirodo esanti artima krikščioniškosios Bažnyčios Tėvų (Klemenso Aleksandriečio ir kt.) γνῶσις sąvokai kaip dorovinio-religinio Dievo pasiekimo pagrindui.

Ir dar kitu atžvilgiu iškyla plotiniškosios ir krikščioniškosios etikos giminystė: ji galutinai pagrindžiama religijoje. Plotinui dar labiau negu Platonui nėra ir negali būti dorovės be religijos. Ne dėl to, kad dorovės autonomija palenkiama kokiam nors heteronomiškam pradui. Priešingai, būtent religiniame gyvenime dorovinė veikla ir pažinimas pasiekia savo galutinę ribą. Tik dorovinė asmenybės koncentracija padeda pažinti Dievą ir prilygti jam ir tik Dievuje siela pažįsta savo tikrąją esmę („pa-

tumą“). Bet kartu religinė būtis, kaip dorovinės veiklos riba, įneša į pastarąją kažką naujo: dorovinės asmenybės įsišaknijimas Dievuje, t. y. transcendentaliame prade, suteikia jai tokią įtampą, kuri buvo svetima imanentiškai, grynai žmogiškai (humaniškai) visos kitos antikinės filosofijos etikai. Štai šis asmeninės būties pagilinimas ir išplėtimas, pasiekiamas savęs pažinimu, ir yra tas religinis platoniškosios etikos momentas, kuriuo ji susiliečia su šiuolaikine etine problematika.

Ir jame, matyt, taip pat reikia ieškoti gyvos plotiniškosios estetikos prasmės. Paprastai plotiniškoji grožio teorija laikoma antikinės estetikos viršūne, aukščiausiu laimėjimu. Ir iš tiesų ji padarė didžiausią įtaką istorinei estetinės spekuliacijos raidai. Tačiau jeigu pažiūrėsime į Plotino teoriją estetiškumo atžvilgiu, šis istorinis nuopelnas pasirodys visai ginčytinas ir abejotinas. Iš tiesų pagrindiniai momentai, apibrėžiantys plotiniškąją grožio sampratą, kaip antai: idėjos (eido) paskelbimas vieninteliu grožio šaltiniu, juslinio grožio pripažinimas netobulu antjuslinio grožio atspindžiu, grožio kaip gėrio simbolio interpretacija — visa tai yra *etiškumo* ir *logiškumo įsigalėjimo* grožio teorijoje apraiškos, įsigalėjimo, kuris per visus vėlesnius amžius trukdė laisvai plėtotis estetinei minčiai. Vis dėlto grynai neigiamas plotiniškosios estetikos dalykinės plotmės vertinimas būtų neteisingas ne tik istoriškai, bet ir iš esmės. Teorinis estetinės būties (meno) pagrindimas Plotinui turi tik antraeilę reikšmę ir todėl apima tik periferinius jo mąstymo sluoksnius. Norint teisingai įvertinti plotiniškąją estetiką, būtina — taip pat kaip ir kitų jo sistemos dalių atžvilgiu — prieiti ne iš periferijos, bet iš centro. Toks centristinis požiūris kaip tik būdingas šioje apybraižoje nagrinėtiems platonizmo motyvams. Šių pastarųjų atžvilgiu tie klausimai, į kuriuos paprastai sutelkiamas dėmesys, svarstant plotiniškąją estetiką (pvz., dalinis mėgdžiojimo teorijos įveikimas, pripažinimas menininko fantazijai tam tikros kūrybinės laisvės, grožio palenkimas doroviniam gėriui ir kt.), pasitraukia į antrą vietą. Esminis dalykas yra tik tai, kad grožio stebėjimą (estetinį stebėjimą) Plotinas grindžia *savęs pažinimu*. Šio teiginio prasmė buvo atskleista anksčiau:

grožio stebėjimas — pasak Plotino teorijos — pasiekus ribą, sutampa su tikrosios būties ir gėrio savyje pažinimu, ir todėl tikrasis grožis būdingas tik tobulam, didžiausios įtampos kupinam gyvenimui, kuris yra visos būties, viso gėrio ir viso grožio šaltinis. Tai reiškia: visoks grožio pasireiškimas savo reikšmę ir savo vertę semia iš absoliučios būties (absoliutaus gyvenimo) ir jame bei per jį yra susietas su kitomis jo tobulumo apraiškomis (su gėriu, su tiesa). Iš čia išplaukia plotiniškoji meninės kūrybos samprata. Ir meninė kūryba pagrįsta menininko savęs pažinimu, jo supratimu to grožio, kuris slypi geriausioje jo sielos dalyje, sielos, gimingos eidosų pasauliui ir dalyvaujančios tobulame gyvenime. Tikroji kūryba, t. y. kūryba, kurianti tobulus grožio pavidalus, yra tik ta, kurią gimdo menininko *savitumas*. Bet šį savitumą apibūdina ne ribotas menininko individualumas, bet tas antindividualus būties centras, kuriuo jį apdovanojo jo kūrybinė galia.

Visa, kas pasakyta apie meninę kūrybą, Plotinas priskiria ir visoms kitoms dvasinio gyvenimo apraiškoms. Visur jo pažiūrų pagrindas yra tas pats: rato periferijos, egzistuojančios kaip daugybė gretutinių taškų tik savo santykyje su vieningu centru. Sunku įsivaizduoti ką nors svetimesnio šiuolaikinės kultūros dvasiai, kaip tokį jos vienybės supratimą: vienybės, kaip vidinės visų dvasinių jėgų koncentracijos ir susitelkimo aplink vieningą centrą. O, beje, tokia vienybė yra būtent tai, ko ilgisi ir ko valdingai reikalauja ne tik jos tolesnis augimas, bet netgi jos kūrybinės energijos išsaugojimas. Dabartinė epocha labiau nei kitos kultūrinės epochos neturi to kūrybinio impulso, kuris duotų kryptį visai jos gyvenimo tėkmei ir nevaržydamas jos apraiškų įvairovės suteiktų jų tarpusavio santykiams tam tikrą vidinę dermę. Juk ne veltui šiuolaikinė kultūra kaltinama stiliaus nebuvimu ir ne veltui joje įžvelgiami būdingi smukimo požymiai.

Kiekviena kultūrinės kūrybos sritis (mokslas, menas, visuomeniškumas, religinis gyvenimas) vystosi daugiau ar mažiau savarankiškai, atskirai, ir realūs jos santykiai su kitomis kultūros sritimis pirmiausia pasireiškia konfliktais, kylančiais dėl kiekvienos jų siekimo apsaugoti savo nepriklausomybę, kad ir vi-

siško atsiskyrimo kaina. Tiesa, šie konfliktai neišvengiami ir netgi būtini organiškam kultūros augimui, bet kūrybinė kiekvieno tokio konflikto prasmė yra ta, kad jis ieško ir reikalauja savo įveikos. O įveika galima tik remiantis gilesne, pamatine vienybe. Be vidinės atskirų savo sričių autonomijos kultūra apskritai, žinoma, negali augti ir vystytis. Gali būti, kad vienas pagrindinių šiandienos nuopelnų ir yra tas, jog ji geriau už kitas epochas įsisąmonino ir suprato įvairių kultūrinės kūrybos formų originalumą ir savitumą. Bet autonomiškumas nereiškia izoliacijos nuo bendro kultūrinio gyvenimo pagrindo. Labai reikšmingas šiuo atžvilgiu yra šiuolaikinio meno likimas. Kai kuriose srityse (pvz., tapyboje, poezijoje, muzikoje) jis pasiekė ypatingo tobulumo ir išmoko valdyti medžiagą bei išgauti iš jos visas joje esančias estetines galimybes. O tuo tarpu tolesnis judėjimas šia kryptimi neatveria jam esmiškai naujų perspektyvų. Negana to, jis netgi gresia neišvengiamu meninių sumanymų išsekimu, žudančio formalizmo įsigalėjimu (meno pavirtimu į „žaidimą"). Nepaisant viso jo techninio tobulumo, šis menas pats savaime nesugeba tapti *didis;* jis gali sukurti nebent tik didybės regimybę, mėgdžiodamas didį praėjusių epochų meną. Į didybę jį gali pastūmėti tik impulsas, kylantis iš kažko kito, esančio už jo. Bet tuo „kitu" negali būti kokia nors kita lygiateisė menui kultūros sritis. Tai būtų pasikėsinimas į jo savarankiškumą ir sukeltų tokį pat jo vidinių lobių išgrobstymą, kokį jis jau ne kartą patyrė slegiamas pozityvizmo arba moralizmo jungo. O todėl tas „kitas", apie kurį kalbame, turi būti kažkas aukščiausia, artima pačioms kultūrinio gyvenimo ištakoms, kažkas, kas galėtų maitinti ir gaivinti taip pat kitas kultūrinės kūrybos sritis. — Tai ir yra tas būties centras, kuriame Plotinas pagrindžia visas dvasinio gyvenimo apraiškas. Jis prieina prie čia tik apibrėžtos problemos ne objektyviosios kultūros požiūriu, bet ją kuriančio subjekto požiūriu. Bet šis požiūrio ypatingumas nekeičia pačios problemos esmės. Nes tas absoliutus būties pagrindas, kurį Plotinas atskleidžia naudodamasis savęs pažinimo metodu, yra už objektyvumo ir subjektyvumo priešybės ribų.

Bet ir be to platoniškasis savęs pažinimo metodas mums yra ypač įdomus: jis atskleidžia dar kitą, dabarčiai ne mažiau svarbų dvasinės kultūros problemos aspektą. Tai dvasinės kultūros aktualizacijos individualiame subjekte, asmenybėje klausimas. Kad ir koks būtų kokybinis turinys, šiuolaikinės kultūros pobūdį dar apibrėžia grynai formalus (kiekybinis) momentas: jos struktūros nepaprastas sudėtingumas ir išskaidymas. Kultūros vystymasis pasireiškia ne tik ekstensyviu jos augimu, bet ir nuolatiniu vidinio sudėtingėjimo ir diferenciacijos procesu. Todėl tikras kultūrinis darbas reikalauja iš kiekvieno jame dalyvaujančio koncentruoti visas jėgas į kokią nors vieną kultūrinio gyvenimo sritį. Kiekvienas darbuotojas pirmiausia vertinamas kaip specialistas. Be to, specializacija nesustoja prie pagrindinių kultūrinės kūrybos sričių (mokslo, visuomeniškumo, meno ir t. t.), o apriboja kiekvieną kukliomis kokios nors siauros specializacijos ribomis. Ir kuo toliau, tuo tvirčiau šis kultūros darbininkas pririšamas prie tam tikros specialybės. Tačiau kartu taip pat nuolatos auga ir kaupiamos objektyvios kultūrinės gėrybės. Išėjusios iš žmogaus rankų, jos atsiplėšia nuo savo kūrėjo ir pradeda egzistuoti savarankiškai. Tuo tarpu visokia objektyvioji kultūra gali būti tolesnės kūrybos pagrindas tik tuo atveju, jeigu ji nesustings savo objektyviojoje būtyje, o vėl susisies su subjektyvumo stichija ir bus jos paversta tikru dvasiniu gyvenimu. Negana to, pati objektyvioji kultūra skyla į nepriklausomas viena nuo kitos ir tiesiogiai tarp savęs nesusijusias sritis. Ir tik dvasiniame subjekto gyvenime realizuojama jos vidinė vienybė ir aktualizuojasi bendra, jos formų ir apraiškų įvairovę sujungianti prasmė. Todėl objektyviosios kultūros vystymuisi ir augimui reikia, kad atitinkamai augtų subjektyvioji kultūra. Tuo tarpu dabartyje kaip tik nėra šio atitikimo. Subjektyviosios kultūros raida vis lemtingiau atsilieka nuo objektyviosios kultūros. Čia ir glūdi tai, ką vienas šiuolaikinis mąstytojas teisingai pavadino šiuolaikinės kultūros „tragedija“. Tačiau ar šios tragedijos atomazga negresia pačios kultūros prasmės sunaikinimu, jos kūrybinių jėgų išsklaidymu, jos nusmukdymu į grynai išorinės civilizacijos pakopą ir galutiniu žmo-

gaus pavertimu iš laisvo kultūros kūrėjo į priklausomą jos vergą? Šiuolaikinė kultūra negali nekelti šio klausimo, nes jis sprendžia jos likimą. Ir čia, platoniškame savęs pažinimo metode, jau nužymėtas tas kelias, kuriuo savo ieškojimuose turi eiti šiuolaikinė mintis. Ne išsižadėdamas kultūros jis bando išgelbėti dvasinį žmogaus gyvenimą, o pačiose asmenybės gelmėse jis atveria tą aukščiausią pradą, kuris yra tiek dvasinio gyvenimo, tiek objektyviosios kultūros šaltinis ir kartu galutinis, jų prasmę apibrėžiantis tikslas. Ši dviguba objektyviosios ir subjektyviosios kultūros priklausomybė nuo aukščiausiojo pagrindo, esančio ir už vienos, ir už kitos ribų, atima iš kultūros apskritai imanentiškumo, savarankiškumo sau būties pobūdį ir kaip esminį savitumą įneša į ją transcendentinio siekio transcendentiškumo momentą. Ne žmogus, kaip teigė Protagoras, o Dievas yra visų daiktų matas — taip šią mintį formuluoja Platonas „Įstatymuose". Tik suvokusi savo esminį ryšį su aukščiausiu transcendentiniu pradu, dvasinė kultūra gali visiškai įgyvendinti ir pagrįsti savo vidinę vienovę. Tik tada ji užims jai priderančią vietą žmonijos gyvenime ir bus ne tik „antstatas" arba paklusnus įrankis materialinės kultūros rankose, o suvereni jėga, kuri visą išorinę civilizaciją palenks savo dinamikai, savo gyvenimiškoms formoms.

Taigi platoniškasis savęs pažinimo metodas ir dabar tebeturi savo filosofinę reikšmę. Taikomas šiuolaikinei problematikai, jis įgyja naują, gyvą prasmę. Jis nekviečia atgal į antropomorfizmą. Jis reikalauja tik nuosekliai priimti ir pripažinti amžiną tiesą, prie kurios vis grįžta filosofija: tik per žmogaus mikrokosmą eina kelias į visatos makrokosmo supratimą, tik pačiame žmogiškume pažįstamas tas aukščiausias užžmogiškumas, kuris jį supa ir pagrindžia.

TEORINĖ MARBURGO MOKYKLOS FILOSOFIJA

I

Istoriniam XIX a. paskutinio trečdalio kritinės filosofijos likimui lemiamą[1] vaidmenį turėjo *Marburgo filosofinė mokykla* su savo garbingu pradininku *Hermannu Cohenu* priekyje. Netgi metus paviršutinišką žvilgsnį į filosofinę mūsų dienų neokantizmo literatūrą, iš karto krinta į akis charakteringa šios mokyklos ypatybė, esmingai skirianti ją nuo visų kitų šiuolaikinio kriticizmo krypčių: tik Marburgo mokykla, perdirbdama ir pertvarkydama Kanto teoriją, bando sukurti tvirtai pagrįstą ir visas žinojimo sritis apimančią filosofijos *sistemą*. Ši ypatybė toli gražu ne atsitiktinė; priešingai, ji sudaro pačią H. Coheno ir jo sekėjų filosofinio mąstymo esmę. — Sisteminimo tendencija, be abejonės, Marburgo mokyklą suartina su tomis filosofinės spekuliacijos srovėmis, kurios vyravo artimiausių Kanto darbo tęsėjų — Fichte's, Schellingo, Hegelio — teorijose. Ir čia, ir ten manoma, kad svarbiausias filosofinės kūrybos uždavinys yra užbaigti Kanto pradėtą, bet iki galo neužbaigtą darbą: kritikos išvalytoje dirvoje sukurti filosofijos sistemą. Ta-

[1] Mes sakome: *lemiamą*, bet ne vadovaujamą vaidmenį. Coheno darbai ilgai nesulaukė jų filosofinę reikšmę atitinkančio įvertinimo. Nepaisant to, jų įtaka netruko pasireikšti kai kurių žymiausių neokantizmo atstovų (Lange's, Riehlio ir kt.) minties kryptyje jau aštuntajame ir devintajame praėjusio amžiaus dešimtmetyje, kai pasirodė pirmieji H. Coheno darbai. Tik paskutiniais metais jo teorija tapo plačiau žinoma filosofiniame pasaulyje ir pagaliau pačioje Vokietijoje sulaukė deramo įvertinimo. Tai liudija ką tik pasirodę ir Coheno septyniasdešimtmečiui skirti: 1) Kantstudien leidimas (B. XVII, Nr. 3) ir 2) jo artimiausių mokinių ir bendradarbių straipsnių rinkinys (Philosophische Abhandlungen von H. Cohen gebracht. — Berlin, 1912).

čiau už šio panašumo slypi ne mažiau esmingas skirtumas: spekuliacinis susižavėjimas privertė romantizmo filosofiją užmiršti kaip tik tą Kanto mąstymo motyvą, kuris visiškai nusako jo mokslinį ir kritinį pobūdį: reikalavimą grįsti filosofiją pozityviuoju mokslu. Sisteminėse Fichte's, o ypač Schellingo ir Hegelio konstrukcijose pozityvusis mokslas netenka bet kokio savarankiškumo; jį visiškai panaikina dialektinis filosofijos despotizmas. Filosofija nesitenkina visų mokslinių disciplinų sujungėjos vaidmeniu, o įsiveržia į jų vidinį gyvenimą ir kiekvienai jų nurodo jos principus ir metodus. Tuo tarpu kritinis Marburgo mokyklos idealizmas, atvirkščiai, nesikėsina į pozityviojo mokslo autonomiją. Jis apsiriboja daug kuklesniu uždaviniu: visų tikslaus žinojimo plotmių ir krypčių vidinės loginės vienovės atskleidimu. Tai reiškia: jis neprimeta mokslams vienovės iš išorės, o iš jų pačių gelmių semia loginius metodus ir būdus jai rasti ir nustatyti. — Taigi orientacija į mokslą ir sisteminės žinojimo vienybės siekimas — tai dvi pagrindinės tendencijos tos kritinio idealizmo srovės, kuriai atstovauja Marburgo mokykla. Arba tiksliau: tai ne dvi savarankiškos tendencijos, o du momentai, du vienos savaiminės filosofinės idėjos aspektai. Kaip, viena vertus, sisteminė žinojimo vienovė neįgyvendinama be orientacijos į mokslą, taip, kita vertus, ir vidinei pozityviojo mokslo struktūrai, kad būtų užbaigta, reikia loginio visų žinojimo sričių sujungimo filosofinės sistemos vienovėje. Tai — Coheno ir jo sekėjų teorijos leitmotyvas, kuriuo ir mes vadovausimės šioje Marburgo mokyklos teorinės filosofijos apybraižoje.

II

Ką gi reiškia ši sisteminė vienovė? Galiausiai kiekviena filosofinė teorija nori būti filosofijos sistema. Kuo gi skiriasi Marburgo mokyklos sistematizmas? — Atsakyti į šį klausimą galėsime pažvelgę į Kanto interpretacijai skirtus H. Coheno veikalus. Jau pirmajame jų, „Kanto patyrimo teorijoje", reljefiškai iškyla savotiškas jo kritinio idealizmo koncepcijos ir jo požiū-

rio į šiuolaikinį kantizmą pobūdis. Tradicinė Kanto samprata daugiausia grindžiama dviem motyvais, kurie iš esmės yra nepriklausomi vienas nuo kito ir todėl gali duoti pradžią dviem skirtingoms kritinės minties kryptims. Vienas motyvas, kuriam teko lemiama reikšmė Schopenhauerio gnoseologijoje, — tai transcendentalinės estetikos teorija apie erdvės ir laiko idealumą. Erdvė ir laikas yra subjektyvios stebėjimo formos. Kiek erdvės ir laiko santykiai sąlygoja ir išorinį, ir vidinį patyrimą, tiek ir visas žmogaus patyrimui prieinamas pasaulis yra ne kas kita, kaip pažįstančiojo subjekto vaizdinys. — Štai kvintesencija to *kritinio fenomenalizmo,* kuris dėl Schopenhauerio įtakos iš pradžių vyravo XIX a. antrojoje pusėje vėl atgimusiame kantizme. Kitas motyvas, kuris buvo išeities taškas antrajai ypač įtakingai šiuolaikinio kriticizmo krypčiai[2], — tai kategorijų teorija („grynųjų samprotinių sąvokų dedukcija"), t. y. Kanto įvykdytas pažinimo *apriorinių, racionaliųjų ir aposteriorinių, empirinių* elementų skyrimas, kitaip tariant, *pažinimo formos ir materijos* (turinio) skyrimas.

Cohenas neprisideda nei prie tos, nei prie kitos krypties. Tiesa, jis neneigia istorinės fenomenalistinio požiūrio reikšmės kritinei filosofijai ir anaiptol neatmeta apriorinių ir aposteriorinių žinojimo veiksnių skyrimo. Tačiau ir vieną, ir kitą motyvą jis laiko antraeiliais Kanto teorijos momentais, kurie padeda išspręsti kitą, esmingesnį ir svarbesnį uždavinį: *nustatyti ir pagrįsti vidinę sisteminę mokslinio žinojimo vienovę.* Fenomenalizmas nepajėgus savarankiškai išspręsti šio uždavinio. Žinojimo struktūrą jis kildina iš pažįstančiojo subjekto dvasinės organizacijos, t. y. žinojimą pirmiausia laiko psichiniu, sąmonėje vykstančiu procesu, ir žinojimo struktūros vienodumą aiškina jo psichologinės kilmės vienove. Tačiau toks genetinis aiškinimas negali garantuoti tų vidinių loginių saitų, kurie sudaro specifinį mokslinio žinojimo ypatumą, todėl ir jo nustatoma pažinimo vienovė yra grynai išorinė, organiškai neišplaukia iš objektyvios mokslo sudėties.

---

[2] Windelbando, Rickerto ir kt.

Žodžiu, psichologinės žinojimo genezės vienovės įrodymas dar neišsprendžia jo loginės ir sisteminės vienovės klausimo. — Tačiau ir antroji iš anksčiau minėtų kriticizmo krypčių neatitinka sistematizmo kriterijaus. Kiek ji gnoseologijos pagrindu laiko formaliosios ir materialiosios žinojimo plotmių skyrimą, ji perdėm persmelkta dualistinės tendencijos ir todėl negali savarankiškai, be pašalinių prielaidų patenkinti sisteminių tiksliojo žinojimo poreikių.

Štai tos loginės priežastys, dėl kurių Cohenas pirmojoje Kanto kritikos dalyje daugiausia dėmesio skiria ne transcendentalinei estetikai ir ne kategorijų dedukcijai, o *teorijai apie „grynojo sampročio pradmenis"*. Čia ir grynojo stebėjimo kategorijos, ir formos (erdvė ir laikas) išvedamos iš tos atskirumo ir izoliuotumo būklės, kurioje jas mato „transcendentalinė estetika" ir sąvokų analitika, ir sudaro glaudžiausius tarpusavio ryšius ir junginius. Ir tik šiuose ryšiuose ir junginiuose atsiskleidžia tikroji „transcendentalinė" kategorijų esmė: iš dirbtinai atskirtų žinojimo elementų jie virsta objektyviais patyrimo objekto apibrėžimais, mokslinio žinojimo „principais", apibrėžiančiais jo loginę struktūrą ir realizuojančiais nesugriaunamą jo formos ir jo turinio vienovę.

Tačiau „grynojo sampročio principai" neapima visų transcendentalinių mokslinio žinojimo sąlygų. Principų užtenka pagrįsti matematikai ir matematiniam gamtos mokslui. Tačiau šios disciplinos neaprėpia visos konkrečios patyrimo pilnatvės, o apsiriboja tik bendriausių ir pagrindinių jo dėsningumus nusakančių formų tyrinėjimu. Begalinė gamtos reiškinių įvairovė neištirpsta be pėdsakų mechanikos principuose. Ypač moksliškai nagrinėjant organinio pasaulio problemą reikia naujo, nemechaninio principo. Todėl objektyvaus žinojimo sisteminimo tendencija neleidžia sustoti vien prie matematikos ir fizikos, o verčia išplėsti jį už šių disciplinų ribų, nustatyti naują mokslų grupę, kuri tyrinėtų pirmosios grupės neišnagrinėtas empirinės tikrovės plotmes. Taigi prie matematinės gamtotyros kaip būtinas jos papildymas prisijungia *aprašomoji gamtotyra,* kurios objektas yra organinė gamta. Principas, kuriuo ji remiasi, — tai formalaus tikslingumo principas. Plačiausia prasme jis reiškia

dalių priklausymą nuo visumos, loginės įvairovės elementų priklausymą nuo jų sisteminės vienovės. Todėl loginis šio principo reikšmingumas neapsiriboja vien biologijos mokslų sritimi. Kaip „grynojo proto idėja", jis verčia ne tik matematinę gamtotyrą papildyti aprašomąja, bet ir apskritai — visą mokslinį žinojimą užbaigti vienoje, visa apimančioje mokslų *sistemoje*. Iš tikrųjų įvairiapusį ir nuodugnų gamtos pažinimą gali garantuoti vien tik visuma — ne tik empiriškai egzistuojančių, bet visų apskritai galimų mokslų visuma. Bet ši visuma negali būti pagrįsta įvairių mokslinių žinių suma, o turi tapti savaiminės žinių sistemos forma, nes jos objektas yra ne atsitiktinė pavienių reiškinių įvairovė, o gamta kaip viena savyje užbaigta visuma.

Tiesa, tokia mokslų sistema tiek apskritai, tiek dalimis empiriškai neįgyvendinama; kadangi patyrimas yra beribis ir neaprėpiamas, ji lieka nepasiekiamas idealas, amžina mokslinio mąstymo užduotis. Bet būtent šis *idealumas ir antempiriškumas* turi fundamentalią sisteminės vienovės principo reikšmę: jis įveikia konstitutyvaus kategoriškumo vienpusiškumą ir ribotumą ir žinojimui yra kaip „reguliatyvi" idėja, t. y. tas galutinis, idealus tikslas, kuris apibrėžia visus jo principus ir tyrinėjimo metodus.

Taigi, pasak Coheno koncepcijos, grynojo proto idėjoje logiškai galutinai susiformuoja ta sisteminė tendencija, iš kurios išaugo grynojo sampročio principai. Idėjų teorija yra sisteminis antrosios kritikos dalies — „transcendentalinės dialektikos" branduolys. Todėl joje, pasak Coheno, reikia ieškoti ir sunkiausios kantiškosios dialektikos problemos — *daikto savyje problemos* sprendimo. Pagal fenomenalizmo interpretaciją — daiktas savyje pirmiausia yra neigiama sąvoka, nusakanti žmogiškojo pažinimo *ribą,* kurios peržengti jis negali. Ši riba nustato nesutaikomą dviejų pasaulių — imanentinio reiškinių pasaulio ir transcendentinio daiktų savyje pasaulio — dualizmą. Tačiau tokio dualizmo galimybė negali būti suderinta su sistemine kritinės filosofijos koncepcija. Visa apimančioje, savaiminėje žinojimo sistemoje nėra vietos absoliutaus transcendentiškumo (daikto savyje) sąvokai. Norint panaikinti šį prieštaravimą, Co-

henui lieka tik dvi išeitys: arba visiškai išvyti iš kritinės filosofijos daikto savyje sąvoką, arba priskirti jai tokią reikšmę, kuri suteiktų galimybę už daikto savyje ir reiškinio priešpriešos atskleisti jų vidinę sisteminę vienovę. Sekdamas Kanto idėjų teorijos nuorodomis, Cohenas renkasi šį antrąjį kelią.

Loginis daikto savyje sąvokos turinys — jeigu atsiribosime nuo jo metafizinio pagrindo — apima du neatskiriamai susijusius požymius: absoliutus objektyvumas ir visiškas nepriklausymas nuo subjektyvios būties sferos. Bet juk tie patys principai apibrėžia taip pat ir tą žinojimo sąvoką, kurią sisteminė filosofija turi laikyti savo amžinu idealu: žinojimo, visiškai adekvataus savo objektui, t. y. žinojimo, kurį visą sudaro paties objekto apibrėžimai ir kuriame nėra jokių pašalinių, subjektyvių elementų. Todėl galima teigti, kad galiausiai objektyvaus pažinimo idealas yra daikto savyje pažinimas. Šia prasme daiktas savyje (arba noumenas) yra ne kas kita, kaip objektyvi reguliatyvios proto idėjos, užbaigtos mokslų sistemos idėjos plotmė. Kiek šios sistemos įgyvendinimas yra už empirinės tikrovės ribų, tiek ir daiktas savyje yra *transcendentiškas* pozityviojo žinojimo atžvilgiu. Bet, kita vertus, jis jam *imanentiškas;* būtent kaip judinantis tikslas, kaip galutinis ir kartu be galo tolimas idealas, pamažu įgyvendinamas nuolat progresuojant moksliniam žinojimui.

Štai pagrindiniai motyvai to „mokslinio“ idealizmo, kuriame Cohenas įžvelgia tikrąją Kanto teorijos prasmę. Šie motyvai bendrais bruožais jau nusako visą Marburgo mokyklos filosofinę programą. Tiesa, „Kantiškoje patyrimo teorijoje“ originalios Coheno pažiūros dar nebuvo visiškai adekvačiai išreikštos; čia jis dar visaip derinasi prie „Grynojo proto kritikos“ terminologijos ir architektonikos; čia jis dar apsiriboja Kanto *interpretavimu,* visur pabrėžia tik loginį-sisteminį jo teorijos aspektą. Tačiau nuoseklus būtent šio požiūrio laikymasis priverčia jį pagaliau peržengti kantiškosios tradicijos ribas ir naujais principais kurti savarankišką filosofijos sistemą. Ryžtingas žingsnis šia kryptimi yra jo „Grynojo pažinimo logika“, išleista 1902 metais. Išsamioje įžangoje Cohenas atskleidžia svarbiausius sis-

teminius kantiškosios gnoseologijos trūkumus, trumpai apibūdina tuos kelius, kuriais turi toliau plėtotis istorinis kritinis mokslinis idealizmas ir kuriais juda ir „Grynojo pažinimo logika“.

Didžiausias keblumas idealistinei filosofijai, besiremiančiai Kantu, yra *duotybės* sąvoka. Žinojimo struktūroje Kantas skiria du skirtingus elementus: vienas — kategorinės sintezės — yra paties mąstymo įnašas. Antras — juslinė įvairovė — duodamas mąstymui iš išorės grynojo stebėjimo forma. Kitaip sakant, juslinė įvairovė, pasak Kanto, kyla iš kitokio šaltinio negu kategorinės sintezės ir todėl nepriklauso loginės minties kompetencijai.

Jau artimiausi Kanto tęsėjai pastebėjo, kad tokio dvilypumo mąstymo struktūroje prielaida iš esmės griauna jo vidinę vienovę. Tarp visiškai skirtingų ir vienas nuo kito nepriklausomų elementų negali būti būtino sisteminio ryšio, nes kiekvienai loginei sintezei įgyvendinti reikia visiško koreliatyvumo, t. y. savitarpiško ja sujungiamų elementų sąlygotumo ir priklausomybės. Tai reiškia: sintezei reikia, kad vienovė būtų įvairovės vienovė ir įvairovė — vienovės įvairovė, žodžiu, kad vienu ir tuo pačiu loginiu aktu atsirastų abu loginio santykio nariai. Taigi griežtai loginiu požiūriu juslinė įvairovė turi būti traktuojama kaip duota mąstymui ta pačia prasme, kuria duota ir kategorinė vienovė — kaip *užduotis arba problema*. Tik tada, kai mąstymas besąlygiškai autonomiškas, kai jis nepriima jokios kitos duotybės, išskyrus pačios užduoties, pačios problemos — jo paties keliamos ir sprendžiamos — duotybę, tik tada jis yra istorinis sisteminis ir gali sukurti bei pagrįsti savaiminę mokslų sistemą. Kiekvienos kitos duotybės teigimas iš karto sutrikdo jo savarankiškumą ir sunaikina sisteminę jo kuriamo žinojimo vienovę.

Duotybė — pagrindinė dogmatinės žinojimo teorijos sąvoka. Kritinė gnoseologija ją pakeičia *problemos* sąvoka. Problema pirmiausia yra problemos vienovė. Bet ši vienovė išsiplėtoja į atskirų problemų daugybiškumą. Kitais žodžiais, kritinė filosofija ne *spėja*, o *sukuria* tiek objekto vienovę, tiek jo apibrėžimų įvairovę. Jeigu pozityvieji mokslai ir teigia — kiekvienas savo ribose — kai kurias absoliučias neproblemiškas duotybes,

t. y. tokias prielaidas, kurias jie priima be tolesnio įrodymo, tai šitai daro tik todėl, kad dėl savo pačių ribotumo jie priversti šių prielaidų pagrindimą ir pateisinimą palikti kitiems, platesniems mokslams. O mokslų sistemoje, t. y. filosofijos srityje, kartu su problemos sąvokos apribojimais dingsta ir paskutinė absoliučios neproblemiškos duotybės regimybė; ji visiškai ištirpsta problemos sąvokoje. Šia prasme reikia suprasti ir transcendentalinio požiūrio reikalaujamą filosofijos orientaciją į mokslo faktą. Mokslo faktas jai virsta mokslo apskritai, kaip vieningos sisteminės visumos, problema.

Taip vidinėje mokslinio idealizmo raidoje problemos sąvoka įgyja vadovaujamo prado reikšmę. Joje susikerta ir atsispindi visi tikrojo (sisteminio) žinojimo apibrėžimai. Anksčiau mes jau nurodėme, kokį kriterijų mokslinis idealizmas taiko tiksliajam žinojimui: jis turi visiškai kilti iš mąstymo. Tai reiškia: jis galimas tik ten, kur pasiekiamas visiškas *loginis apibrėžtumas ir vienareikšmiškumas*. Štai šis loginio apibrėžtumo reikalavimas ir fiksuojamas problemos sąvokoje; negana to, jis realizuojamas su jo pagalba moksliniame ir filosofiniame žinojime. Problema kelia klausimą apie transcendentalines objekto galimybės sąlygas ir sudaro prielaidą į jį atsakyti, t. y. nustatyti objekto struktūrą apibrėžiančius loginius dėsningumus. Todėl grynasis žinojimas turi būti visiškai problemiškas, nes tik visiškas problemiškumas įgalina tolydumą loginių ryšių, lemiančių jo apibrėžtumą ir vienareikšmiškumą. Loginiai elementai negali įeiti į žinojimo sudėtį lyg dalelės, įbarstytos į nuo jų besiskiriančią terpę; antraip pačiame žinojime būtų loginis neapibrėžtumas, t. y. nežinojimo zonos. Ir toliau: loginiai elementai negali būti niekas kita, tik *loginiai ryšiai bei santykiai*, ir todėl prielaida apie jų nutrūkstamumą ir atskirumą būtų tolygi jų neigimui ir jų loginės esmės panaikinimui. *Tolydumas* — neatskiriamas grynojo mąstymo požymis; tai dėsnis, kuris pagrindžia visus apskritai galimus mokslinio mąstymo dėsningus ryšius. Todėl nenutrūkstamumas yra svarbiausia ypatybė to principo, kurį Cohenas paskelbia savo logikos kelrode žvaigžde:

pradmens (Ursprung) *principo arba sprendinio*[3]. Šis principas glausta formule pateikia mokslinio idealizmo kvintesenciją. Jis reikalauja, kad visa žinojimo objekto loginių apibrėžimų įvairovė išplauktų iš vieno šaltinio ir kad ši loginių elementų klasės vienovė išlaikytų savo galią, savo vadovaujamą vaidmenį visose objektyvaus žinojimo raidos pakopose. O šio reikalavimo įvykdymas, t. y. visiškas vienovės ir įvairovės, arba, kitaip sakant, loginių jungimo ir skyrimo, sintezės ir analizės aktų, abipusis prasiskverbimas priklauso nuo to, ar yra viena sąlyga: ar yra loginių ryšių vientisumas, t. y. galimybė nenutrūkstamai pereiti nuo vienovės prie įvairovės ir atvirkščiai — nuo įvairovės į vienovę.

Iš šios pradmens principo charakteristikos jau aiškėja, kad galiausiai tai — tas pats sisteminės vienovės principas, kurį mes suformulavome šios apybraižos pradžioje, tik pritaikytas filosofinės logikos uždaviniams, t. y. pagilintas ir praturtintas dviem pagrindiniais objektyvaus žinojimo apibrėžimais: *problemiškumu ir nenutrūkstamumu*. Šiuose dviejuose apibrėžimuose glūdi fundamentalus loginis sisteminės Coheno koncepcijos pranašumas Kanto teorijos atžvilgiu. Pradmens principas sujungia du savarankiškus Kanto principus, „Grynojo proto kritikoje" nesujungtus į aukščiausią vienovę: viena vertus, reguliatyviosios idėjos, kaip sisteminės vienovės principo, ir kita vertus, transcendentalinės apercepcijos, kaip galutinio kategorinių sintezių pagrindo. Iš tikrųjų kantiškoji grynojo proto idėjos teorija remiasi patyrimo objekto begalybės ir neaprėpiamumo pripažinimu. Atvirkščiai, grynojo sampročio sąvokų ir principų analitika remiasi matematinės gamtotyros (Newtono fizikos) faktu, kaip savyje užbaigta ir todėl baigtine žinojimo sistema. Tik remiantis tokia prielaida buvo įmanomas Kanto mėginimas duoti išsamų visų apskritai moksliniame mąstyme galimų kategorinių sintezių sąrašą. Tačiau paskutinio amžiaus istorinė matemati-

[3] Kanto „principus" Coheno logikoje iš esmės atitinka įvairios „sprendinių klasės".

kos ir fizikos raida pateikė nenuginčijamą įrodymą, kad šie mokslai, nepaisant jiems būdingo tikslumo ir aprioriškumo, taip pat evoliucionuoja, kaip ir grynai empiriniai mokslai, ir ši evoliucija liečia ne tik konkrečių klausimų analizę, bet tokiu pat mastu apima ir giliausius jų pagrindus. Štai kodėl mokslinio žinojimo pažangą turi atitikti tokia pat begalinė naujų kategorinių formų ir sintezių atskleidimo pažanga.

Iš čia išplaukia būtinybė tos pataisos, kurią Kanto teorijoje padaro Marburgo mokykla. Ne į mokslo faktą turi orientuotis filosofija — nes mokslo fakto kaip savyje užbaigtos realybės nėra, — o į jo *laipsniško tapsmo* (fieri) ir vystymosi *procesą*. Ir ne esamas mokslas turi vadovauti filosofijai — dėl to ji arba prarastų savo savarankišką reikšmę, arba grįžtų į ikikritinę būklę, — o tik mokslų raidoje atsiskleidžianti *moksliškumo idėja*. Čia — kritinė problemos sąvokos reikšmė: ji apsaugo filosofiją nuo visokių nukrypimų į empirinio pozityvizmo arba nepagrįsto dogmatizmo pusę. Mokslinis žinojimas — amžina problema. Tai reiškia: jis iš esmės problemiškas, nes jo objektas begalinis, ir jis niekada nepasiekia galutinių rezultatų. Kiekvienas atsakymas kelia tolesnius klausimus ir kiekvienas sprendimas iškelia naujus, sudėtingesnius uždavinius.

Pagaliau iš mokslinio žinojimo probleminio pobūdžio išplaukia dar du kiti jam būdingi bruožai: jo *metodologiškumas ir hipotetiškumas*. — Jei žinojimas niekada nesibaigia ir nesukuria sistemos, tai jam negali būti prieinamas ir visiškas adekvatumas patyrimo objektui. Jis tik artėja prie jo, kaip prie savo transcendentalios ribos. Laipsniška mokslo pažanga yra tarsi tas kelias, kuris veda į objektą; atskiros jo raidos stadijos — šio kelio etapai. Šiame žinojimo neužbaigtume glūdi galutinė jo metodologinio nuspalvinimo priežastis. Jis ne tiek užčiuopia patį objektą, kiek nurodo būdą (μέθοδος) visiškai jam suprasti. Todėl ir žinojimo principai pirmiausia — priemonės, *metodai*, kurių vertę ir reikšmę nusako jų tinkamumas apibrėžti konkrečius tikrovės reiškinius. Metodologinis žinojimo pobūdis anaiptol neprieštarauja jo objektyviam reikšmingumui; atvirkščiai, jo metodologiškumas ir objektyvumas neatskiriamai koreliatyviai susi-

ję. Žinojimo metodologiškume atsiskleidžia jo tiesioginis nukreiptumas į prieš jį esantį objektą. Kita vertus, ir jo objektyvumas užtikrinamas ne kuo kitu, o tik jo metodologiškumu.

Tolesnė mokslinio žinojimo charakteristika — jo *hipotetiškumas*. Jei nustatyta, kad žinojimo esmė glūdi jo sisteminėje vienovėje, tai jo loginis centras būtinai turi būti apibrėžiamas ne tuo ar kitu atskirai paimtu jį sudarančiu faktoriumi, t. y. ne tik jo galutiniais principais, bet ir ne vien tik jo faktine puse, o abipusiu ryšiu ir vidine to ir kito momento derme. Principai ir faktai susieti ne vienašališkos, vienpusės priklausomybės santykiu, o griežto koreliatyvumo ir abipusio sąlygotumo santykiu. Principai aiškina ir pagrindžia faktus, palenkdami juos bendriems dėsningiems ryšiams. Bet, kita vertus, ir faktai yra teisingumo ir metodologinio principų vaisingumo kriterijus; tik principų ir faktų akistata gali atskleisti, kiek jie atitinka savo paskirtį — aiškinti visą konkrečios būties įvairovę. Todėl visoks naujų faktinių duomenų atskleidimas, visoks mokslinių tyrinėjimų išplėtimas ir patikslinimas ne tik atsispindi ekstensyviame žinojimo augime, bet ir neišvengiamai lemia jo loginio pagrindo pertvarkymą, jo metodologinių principų ir prielaidų reformavimą. Taigi loginis principo reikšmingumas visada lieka sąlygiškas; jį lemia jam priklausančių faktų kokybinės įvairovės sudėtis. Štai šiame loginių principų sąlygiškume ir pasirodo jų hipotetinis pobūdis. Jie — *hipotezės* (υποθέσεις), bet ne paprasto spėjimo, neturinčio objektyvaus patikimumo, prasme ar darbinės hipotezės, taikomos vien praktiniais mokslo tikslais, prasme, o ta prasme, kuria šį terminą vartoja Platonas, taikydamas *idėjoms*, t. y. pagrindų, kuriais remiasi objektyvus mokslinio žinojimo patikimumas ir vidinė vienovė, prasme[4].

---

[4] Ši idėjos koncepcija, pasak Marburgo mokyklos interpretacijos, yra vidinė platoniškojo idealizmo spyruoklė. Todėl jo istorinė ir sisteminė reikšmė turi būti nustatoma ne pagal dviejų pasaulių (juslinio ir protu suvokiamo) teoriją, o pagal *idėjos-hipotezės*, kaip tikrojo žinojimo loginio pagrindo, teoriją. Platonas — pradininkas to mokslinio idealizmo, kuris, vėl atgimęs Renesanso epochoje, ryškiai persmelkia Descartes'o ir Leibnizo teorijas ir kurį pagaliau sistemiškai užbaigia Kantas.

Tiesa, iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad pripažinimas loginiams principams tik sąlygiško, hipotetinio reikšmingumo lemtingai veda į absoliutų reliatyvizmą, suartinantį loginį idealizmą su priešingu jam požiūriu — su empiriniu pragmatizmu. Tačiau tarp šių dviejų reliatyvizmo formų yra neperžengiama praraja. Vienu atveju reliatyvizmas remiasi prielaida, kad bet koks besąlygiškas ir absoliutus principas yra nereikalingas ir nenaudingas žmogiškojo pažinimo praktiniams tikslams. Kitu — jis, atvirkščiai, kyla iš absoliučiai patikimo, nehipotetinio žinojimo pagrindo kategorinio reikalavimo. Šis reikalavimas apsiriboja tik kritine išlyga, pripažįstančia, kad pozityvus žinojimas negali jo visiškai patenkinti, t. y. kad mokslas niekada neprieina prie tokių loginių pradmenų, kuriuose nebūtų nė mažiausios sąlygiškumo ir reliatyvumo liekanos. Tačiau tai, kad šis reikalavimas yra neįgyvendinamas, anaiptol nepaverčia jo iliuziniu ir dėl to jis visai nepraranda loginio reikšmingumo. Jis pasilieka amžina problema, amžinas postulatas, kuris realizuojamas ne tuo ar kitu filosofijos ir mokslo istorinės raidos momentu, o pačiame begalinės ir savo begalinume neužbaigiamos žinojimo evoliucijos procese.

Pagrindines sistemines mokslinio Marburgo mokyklos idealizmo linijas dabar mes apibrėžėme. Tačiau *mes neseksime* tolesnės jų raidos Coheno ir jo sekėjų teorijose. Dėl ribotos šio straipsnio apimties tai būtų neįgyvendinamas uždavinys, juo labiau kad tokiu atveju reikėtų paminėti ir filosofinius atskirų Marburgo mokyklos atstovų nesutarimus, kurie dabar mūsų itin nedomina. Todėl mes paliesime kitą klausimą, turintį lemiamą reikšmę moksliniam idealizmui: kaip jis įgyvendina logikoje savo paties iškeltą reikalavimą filosofijai orientuotis į tikslųjį mokslą? Ir kaip jis įrodo, kad anksčiau minėti sisteminiai motyvai liečia ne tik abstrakčios filosofinės spekuliacijos sritį, bet taip pat persmelkia konkrečią pozityviųjų mokslų problematiką, žodžiu, kad jų filosofinė reikšmė yra tik atvirkščioji pusė, būtinas jų mokslinės reikšmės koreliatas? Pirmiausia šis klausimas susijęs (kaip tai buvo Kanto teorijoje) su ta žinojimo atšaka, ku-

ri, būdama visų kitų mokslų prielaida, kartu yra tikslaus ir objektyviai patikimo žinojimo pavyzdys: su *matematika* ir matematine *fizikos* dalimi. Gausūs loginiai Marburgo mokyklos atlikti šios srities tyrinėjimai neabejotinai yra vienas didžiausių jos nuopelnų, kuriuos ypač turės pabrėžti būsimasis filosofijos istorikas: ji pirmoji aiškiai ir konkrečiai iškėlė šiuolaikinės matematikos ir fizikos loginių pagrindų klausimą ir kartu pateikė jo planingo ir metodiško nagrinėjimo pavyzdžius. Žinoma, toliau mes apsiribosime tik tuo, kad nurodysime svarbiausius šios problemos aspektus.

III

Esminis šiuolaikinės matematikos skirtumas nuo antikinės, skirtumas, kuris lėmė jos greitą raidą ir metodologinį pranašumą, yra vieno, antikai visiškai svetimo principo pripažinimas: tai *begalybės principas*. Jį atskleisti ir nustatyti padėjo ne viena, o daug problemų, liečiančių įvairias matematikos mokslo sritis. Aritmetikoje tai buvo eilės problema (iracionalaus skaičiaus), geometrijoje — liestinės problema, mechanikoje — judėjimo problema. Visų šių problemų ištakos — senovėje. Bet antikinė matematika negalėjo duoti į jas patenkinamo atsakymo; ji dar visiškai rėmėsi Archimedo principu, pagal kurį matematikos objektu gali būti tik tai, kas prieinama tiksliam išmatavimui. Šis apibrėžimas, *a limine* matematikoje darantis negalimą begalybę, visam laikui atkirto moksliniam antikos mąstymui kelią spręsti nemaža pagrindinių problemų, glaudžiai susijusių su begalybės sąvoka; pirmiausia — spręsti tolydumo problemą. Kartą paklususi Archimedo principui, ji daugiau niekada negalėjo peržengti nutrūkstamos ir diskretiškos būties ribų.

Visiškai priešingo požiūrio laikosi šiuolaikinė matematika. Atmetusi besąlygišką Archimedo principo būtinumą, ji ne tik pripažino matematinį begalybės sąvokos teisėtumą, bet kartu paskelbė jį svarbiausiu principu, pagrindiniu visų jos taikomų skaičiavimo būdų metodu. Anksčiau begalybė buvo mąstoma daugiausia kaip neigiama sąvoka, naikinanti ir sugerianti baig-

tinumo apibrėžtumą (išmatuojamumą). Dabar ji įgijo naują, pozityvią reikšmę: aukščiausio pradmens, sukuriančio iš savęs ir savimi apibrėžiančio begalinės būties pasaulį.

Pirmiausia begalybės sąvokai pilietybės teises matematikoje suteikė Leibnizas, kurio diferencialiniame skaičiavime ji ir įgijo tikslią matematinę formuluotę. Tiesa, iš pradžių siauresne — *be galo mažo* — reikšme. Diferencialas, kaip be galo mažas, — pagal Leibnizo apibrėžimą, — yra tai, kas yra prieš visokį ilgumą, kas pats dar nėra kiekybė, bet kartu jau turi savyje visokios kokybės ir visokio ilgumo dėsningumą. Naujausi Cantoro, Veronese's ir kt. tyrinėjimai ne tik patvirtino, bet ir gerokai išplėtė bei apibendrino Leibnizo nustatytą teiginį. Jie parodė, kad ne tik be galo mažam, bet tokiu pat mastu ir *be galo dideliam* gali būti suteikta tiksliai apibrėžta matematinė reikšmė, kad begalybės principo įvedimas į matematiką gerokai išplečia jai prieinamų problemų grupę ir atveria jai kelią aptikti tas pagrindines metodologines gaires, kurios galėtų visas atskiras jos dalis sujungti į vieną darnią sisteminę visumą.

Kurgi yra loginės šio principo mokslinio vaisingumo šaknys ir kokia apskritai loginė reikšmė tos vidinės rekonstrukcijos, kurią jos veikiama patyrė matematika? — Visiškai teisingai nurodoma tai, kad šiuolaikinė matematika, kitaip negu antikinė, skiriasi *kokybiškai*, o ne kiekybiškai. Iš tikrųjų skaičiaus esmę ji įžvelgia ne jo kiekybiniame apskaičiavime, o jam būdingame *kokybiniame dėsningume*, nes vienareikšmį skaičiaus apibrėžtumą ir išskirtinumą lemia vien šis kokybinis dėsningumas ir visai nesvarbus jos kiekybinis reikšmingumas (jo baigtinumas arba begalybė). Bet koks skaičius kaip narys būtinai įeina į kokią nors dėsningai sudarytą skaičių eilę ir užima joje tam tikrą vietą. Jei žinomas eilės dėsnis ir duotas ieškomojo skaičiaus santykis su kitais jos nariais, t. y. santykiai, kuriais apibrėžiama jo užimama eilėje vieta, tai, nesvarbu, kokia jo kokybinė reikšmė, įvykdytos visos sąlygos, kurios būtinos ir kartu pakankamos jam visiškai ir išsamiai apibrėžti. O kiekybinės matematinių skaičių ir dydžių reikšmės (jų apskaičiuojamumas ir išmatuojamumas) yra tik atskiri jų kokybinių reikšmių atvejai ir todėl taikomi tik

baigtinumo atžvilgiu. Kad yra šitaip, t. y. kad Archimedo principas iš tiesų neaprėpia visos matematinės būties sferos, o galioja tik ribotoje jos dalyje, aišku jau iš to, kad, dargi operuodama vien galutiniais racionaliaisiais skaičiais, matematika labai dažnai susiduria su tokiais uždaviniais, kurie, neišeinant už baigtinumo ribų, arba visai neišsprendžiami, arba išsprendžiami tik darant tam tikrą paklaidą, prieštaraujančią pačiai matematikos kaip tiksliojo mokslo esmei (pvz., kai, atliekant aritmetikos veiksmus su baigtiniais racionaliaisiais skaičiais, gaunami iracionalūs arba menami skaičiai). Įvedus į matematiką begalybės principą, visi šie keblumai iš karto dingsta. *Sub specie infiniti* atsiskleidžia visiškas pagrindinių matematikos objekto dėsnių nepriklausomumas nuo jo kiekybinių apibrėžimų, matematika išsilaisvina nuo sąlygiškų apribojimų, kuriuos jai užkrauna baigtinumo sfera, ir skaičiaus sąvoka, visus kiekybinius apibrėžimus traktuojant kaip juos pagrindžiančius kokybinius dėsningumus, išsiplečia iki tokių ribų, kurios atitinka jos tikrąją loginę esmę. Tik naudodamasi šiuo naujuoju ginklu — begalybės principu — matematika gali imtis išsamios skaičiaus sąvokos analizės ir nustatyti visas apskritai galimas jo atmainas. Dabar diskretinio skaičiaus nutrūkstamumas ištirpsta tolydžių dydžių vientisume, ir vieninga sveikų racionaliųjų skaičių eilė išauga į ištisą skaičių eilių sistemą; tos eilės tarp savęs susietos perėjimų laipsniškumu ir griežtai apibrėžtu tarpusavio santykių dėsningumu. Žodžiu, visur, kur viešpatavo paprastas eiliškumas ir atsitiktinis atskirumas, dabar atsiranda tolydus nuoseklumas ir sisteminis užbaigtumas.

Šie visi matematikos laimėjimai buvo galimi vien dėl begalybės principo. Čia jo mokslinė metodologinė vertė ir čia jo transcendentalinė-loginė reikšmė. Matematikos srityje jis realizuoja tą patį sisteminį motyvą, kurį logikoje pateikia pradmens principas. Tiksliau, jis yra ne kas kita, o tas pats principas, išreikštas matematine forma ir pritaikytas matematinei būčiai. Štai kodėl jam būdingos tikrai sisteminio principo funkcijos: elementų įvairovės kilimas iš vieningo šaltinio (diferencialas, kaip dėsningas tolydžių dydžių pagrindas) ir jų susijungimas

vienoje, savyje užbaigtoje visumoje (integralas, kaip eilės narių visuma). Šia prasme begalybės principas iš tikrųjų „sukuria" matematikos objekto realybę, t. y. konstituoja skaičiaus sąvoką, kaip objektyviai būtino ir autonomiško (t. y. turinčio savo nuosavą dėsningumą) mokslinio mąstymo darinio sąvoką.

Taigi mes matome, kad metodologinės matematinio begalybės principo struktūros analizė grąžina mus vėl prie jo loginio šaltinio: prie pradmens principo. Bet kitaip ir būti negali. Jei grynojo pažinimo logika savo šūkiu pasirinko orientaciją į tikslųjį mokslą, tai šitai pirmiausia liečia matematiką. Ir todėl būtent matematinė begalybės sąvoka buvo loginės pradmens principo formuluotės pavyzdys.

Šios bendros išvados, išplaukiančios iš begalybės sąvokos analizės, nesikeičia iš esmės, o yra dar kartą patvirtinamos, jei mes į žinojimą žiūrime kitu požiūriu, kuris paprastai laikomas išskirtine vadinamosios formaliosios logikos nuosavybe: tai matematikos praktikuojamas *sąvokų sudarymo* požiūris. Ir šiuo klausimu antikos ir naujųjų laikų požiūriai skiriasi. Pasak tradicinio logikos mokymo, siekiančio Aristotelį, bendrosios sąvokos, kuriomis operuoja mokslas, yra tarp savęs panašių objektų lyginimo, bendrų jų požymių išskyrimo ir atsiribojimo nuo jų individualių skirtumų rezultatas. Ši abstrakcionistinė teorija pačia savo esme yra empirinė. Ji teigia, kad išoriniai objektai egzistuoja kaip savaiminė duotybė ir kad loginis sąvokų sudarymo aktas absoliučiai priklauso nuo jų poveikio pažįstančiajam subjektui. Matematikai, kaip grynai konstruktyviam mokslui, kurio konstrukcijos nesiremia tiesioginiais patyrimo duomenimis, abstrakcionistinė teorija pritaikoma tik su didele išlyga. Pavyzdžiui, aritmetikos srityje ji gali paaiškinti nebent tik sveikųjų racionalių baigtinių skaičių sąvokos atsiradimą. Jau aiškindama neigiamus ir trupmeninius skaičius, ji susiduria su neįveikiamais sunkumais. Bet visiškai akivaizdžiai jos loginis bejėgiškumas atsiskleidžia palyginus su tokiomis matematinėmis sąvokomis, kuriomis daugiausia operuoja šiuolai-

kinė matematika. Juk empirinėje tikrovėje negalima nurodyti nieko, kas būtų adekvatu ar bent jau šiek tiek panašu į tariamus ir iracionalius skaičius, diferencialą ar integralą ir t. t. Vis dėlto iki pat pastarojo meto empirinės nuostatos taip tvirtai laikėsi moksliniame mąstyme, kad ir matematikai, ir logikai atsisakė pripažinti šioms naujoms skaičiaus sąvokos atmainoms tokią pat objektyvią reikšmę, tokią pat realią prasmę, kaip sveikiems racionaliems skaičiams, ir laikė juos grynai sąlygiškais simboliais, kurie, tiesa, tinkami matematinėms operacijoms, bet kurie visai netenka prasmės verčiant matematines formules į tikrovės kalbą.

Tačiau laikantis tokios skaičiaus koncepcijos lieka visai neaišku ir mįslinga, kodėl reali matematinių simbolių prasmė staiga dingsta, kai tik mes peržengiame galutinių racionaliųjų skaičių ribą, tuo tarpu nuo vienos skaičių grupės pereinama prie kitos pagal jų imanentiškus dėsnius, be jokių šuolių, su niekad nesutrikdomu tolydumu. Taip pat nesuprantama, kaip šie matematiniai simboliai, neturintys realios prasmės, gali tiksliai išreikšti tokius objektyvius reiškinius kaip erdvė, judėjimas erdvėje ir pan. Žinoma, visos šios iš esmės neišsprendžiamos abejonės atsiranda tik tokiu atveju, jeigu išeities taškas yra empirinis abstrakcionistinės teorijos požiūris, pagal kurį apskritai visos matematinės operacijos galiausiai priskiriamos mąstymui išoriškai duotų daiktų sferai.

Bet šiai teorijai, be minėto trūkumo, būdinga dar kita esminė yda: ji postuluoja būtent tai, ką reikia aiškinti. Iš tiesų pats objektų lyginimo ir jų tapatybės nustatymo aktas pasirodytų neįgyvendinamas, jeigu jo pagrindo nesudarytų žinomas požiūris, t. y. jeigu iš anksto nebūtų nustatyta ta kryptis, kuria vyks lyginimo procesas, ta tvarka, kuria išsidėstys lyginami objektai. Štai šis požiūris, ši kryptis, ši tvarka ir yra ta logiška naujovė, kuri „neduodama" minčiai kartu su atskirais objektais, o įgyvendinama pažinime tik paties mąstymo savaiminiu aktu. Abstrakcija sąvokų sudarymo procese — antrinis ir logiškai neesminis momentas. Nes mokslinio pažinimo uždavinys — ne išskirti bendrus ir atskirus objektų požymius, o at-

skleisti jų būtiną ryšį, ne ignoruoti individualius konkrečių reiškinių skirtumus, o išvesti juos iš juos valdančių bendrųjų dėsnių. Jei loginę sąvokos funkciją apribosime vien bendrųjų požymių izoliavimu, tai šitai neišvengiamai sugriaus vidinę bendrybės ir atskirybės vienovę, ir visos abstrakčios sąvokos virs tarsi kažkokiomis savarankiškomis substancijomis, kurios, viena vertus, yra visiškai atskirtos nuo tikrovės pasaulio, bet, kita vertus, būtent jis sąlygoja visą jų turinį, tiesa, labai skurdų ir neapibrėžtą. Objektyviam žinojimui tokios substancializuotos abstrakcijos negali turėti nė mažiausios vertės. Bet jos niekada ir nebuvo tiksliojo mokslo įrankis ir jeigu kada nors darė jam įtaką, tai tik neigiama prasme, kaip momentai, trukdą jos vidinę raidą (kaip tai rodo begalybės sąvokos likimas matematikos istorijoje).

Atvirkščiai, tų sąvokų, kurios nuo seno vadovavo mokslo evoliucijai ir kurios lėmė jo objektyvų patikimumą, loginė struktūra visai kita. Tačiau ši struktūra ilgai buvo nepastebėta, ir tik šiuolaikinės matematikos metodologijai pavyko visiškai išaiškinti jos specifines ypatybes.

Anksčiau mes jau nurodėme, ką šiuolaikinė matematika laiko pagrindine skaičiaus sąvokos charakteristika: ne tai, kad jis yra tarsi atsietų nuo patyrimo objektų savybių simbolis, o tą vidinį dėsningumą, kuris būdingas jam kaip savarankiškam mokslinio mąstymo dariniui. Ji nesidomi kiekybine atskirų skaičių reikšme, o žiūri į juos pirmiausia kaip į atskirus žinomų bendrų matematinių santykių atvejus, sukuriančius dėsniškai sudarytas skaičių eiles. Taigi pagrindinė skaičiaus charakteristika — jo priklausymas vienarūšių skaičių eilei. Jo kiekybinė reikšmė — šiuo požiūriu — antrinis, sąlygiškas požymis, nes visiškai priklauso nuo tos vietos, kurią jis užima toje ar kitoje skaičių eilėje. Štai kodėl eilė kaip visuma, kaip dėsniškai tarp savęs susijusių skaičių visuma, logiškai pirmesnė už bet kurį į ją įeinantį narį (skaičių), paimtą atskirai. — Kokia gi matematinė šių skaičių eilių reikšmė? Kiekviena jų yra ne kas kita, o tam tikros matematinės funkcijos vystymasis, t. y. turi savyje visumą visų tų kiekybinių reikšmių, kurias konkreti

funkcija nuosekliai įgyja ją valdančio dėsnio nubrėžtoje plotmėje. Taigi galutinis skaičiaus sąvokos pagrindas yra matematinės funkcijos, t. y. matematinių santykių dėsniškumo, sąvoka. Visos matematinės, visos skaičių sąvokos — iš esmės *funkcinės sąvokos, santykių sąvokos.* Tai įrodo visa šiuolaikinė matematika. Sąvokos funkcinės esmės pripažinimas ne tik panaikina visus sunkumus, kuriuos, abstrakcionistiniu požiūriu, sukelia begalybės, iracionalumo ir kt. sąvokos, bet taip pat atskleidžia šių naujų skaičių rūšių ir baigtinių racionalių skaičių visiškos matematinės lygybės loginę galimybę ir netgi būtinybę. Juk matematinės funkcijos esmė priklauso ne nuo tos ar kitos jai prieinamos kiekybinės reikšmės, o vien nuo kokybinio pobūdžio, apibrėžiančio jos kiekybinius dėsnio pakitimus.

Funkcinė sąvokų struktūra nėra specifinė grynosios matematikos (aritmetikos, algebros) ypatybė. Ji tiek pat būdinga ir kitoms jos šakoms, taip pat matematiškai grįstos gamtotyros sričiai. Ne tik atsieto nario sąvoka, bet ir pagrindinės geometrijos, mechanikos, fizikos, chemijos (pvz., erdvės, laiko, atomo, cheminio elemento) sąvokos šiuolaikiniame moksle pamažu netenka (arba jau visiškai neteko) savo substancialaus pobūdžio ir virsta funkcionaliomis sąvokomis, santykių sąvokomis. Geometrijoje pirmąjį žingsnį šia kryptimi žengė Descartes, kuriam su savo atrasta analitine geometrija pavyko pagrindinius erdvės santykius išreikšti skaičių santykiais. Vėliau diferencialinė ir projekcinė geometrija ir naujausios erdvinių aukščiausiojo laipsnio daugialytiškumų teorijos užbaigė šį loginį procesą, pateikusios nenuneigiamą įrodymą, kad visi erdviniai dariniai, kaip ir pati erdvė, mokslo minčiai visiškai sutampa su žinomais funkciniais santykiais, tiksliau, su įvairiais funkcinių santykių tipais, kurių adekvati išraiška yra dėsningai besivystančios skaičių reikšmių eilės.

Tą patį mes matome ir *mechanikoje.* Ir čia erdvės ir laiko sąvokoms suteikiama ne realių esamybės talpyklų reikšmė, o galutinių tos santykių sistemos, kuria apibrėžiamos visos apskritai gamtoje galimos judėjimo formos, koordinačių reikšmė. — Visai taip pat ir *atomo* sąvoka nėra kokio nors daikto savyje

simbolis. Ji atlieka tik loginę funkciją substrato, sujungiančio visumą tų fundamentalių dinaminių santykių, į kuriuos suskyla sudėtingi fizinio pasaulio reiškiniai. Fizikos atomas nėra atomas—substancija, o atomas kaip atomų sistemos elementas. — Ne kitaip fizika traktuoja ir *energijos* problemą. Mokslinė jos reikšmė yra ne ta, kad joje atsiskleidžia vidinė materijos esmė, o ta, kad ji fiksuoja tam tikrą dėsningumą (ekvivalentiškumą) įvairių fizinių reiškinių grupių santykyje.

Fizikos pavyzdžiu seka ir *chemija*. Ir ji elementus laiko ne atskirai egzistuojančiomis materialiomis substancijomis, o tik įvairiomis funkcinėmis reikšmėmis tų tipinių cheminių savybių santykių, kurie vyksta periodinėje elementų sistemoje. — Šį sąrašą galima būtų dar gerokai papildyti. Bet ir pateiktų pavyzdžių visiškai užtenka atskleisti mokslinei metodologinei funkcinių sąvokų reikšmei. Ši reikšmė glūdi pačioje jų loginės struktūros esmėje, t. y. tame, kad jie patenkina pagrindinį logikos reikalavimą — sisteminės vienovės reikalavimą.

Iš tikrųjų esminis abstrakcionistinės teorijos trūkumas — jos dualizmas; ji atskiria bendrybę ir atskirybę. Kuo platesnė sąvokos apimtis — sako ji, — tuo skurdesnis ir siauresnis jos turinys. Bet jeigu didėjant sąvokos bendrybei didėja ir jos neapibrėžtumas ir nutolimas nuo konkrečios tikrovės pilnatvės, tai bendriausios sąvokos turbūt turi turėti mažiausią pažintinę reikšmę. Taigi — abstrakcionistinės teorijos požiūriu — visas apibendrinimo ir abstrakčių sąvokų sudarymo procesas pasirodo visiškai netinkamas objektyvaus pažinimo tikslams. Atvirkščiai, funkcinėse sąvokose bendrybė ir atskirybė sujungtos visiško imanentiškumo ir tarpusavio persmelktumo santykiu. Bendrybė yra atskirybės dėsnis, būtina jo empirinės realybės sąlyga; o atskirybė yra egzempliorius, atskiras bendro dėsnio atvejis, vienas iš galimų jo konkretaus įgyvendinimo atvejų. Funkcinėse sąvokose bendrumas neperkamas turinio nuskurdinimo ir vienareikšmio apibrėžtumo praradimo kaina. Atvirkščiai, jis pats yra aukščiausias apibrėžtumas, galutinis atskirybės apibrėžtumo atvejis. Funkcinės sąvokos apimtis ir turinys nesujungti neigiamos priklausomybės santykiu; atvirkščiai, sąvokos turi-

nys (t. y. juo išreiškiamas dėsnis) pozityviai apibrėžia jo apimtį (t. y. juo konstituojamos objektų grupės ribos).

Taigi mes matome, kad bendrųjų sąvokų sudarymo problema galiausiai tėra vienas pagrindinis klausimas: kaip turi būti mąstomas bendrybės santykis su atskirybe? Abstrakcionistinė teorija jį išsprendžia dualistiškai: ji priešpriešina bendrybę atskirybei, kaip nevienodam ir todėl nuo jo besiskiriančiam pradui. *Funkcionalizmas* iškelia kitą požiūrį: jis bendrybės ir atskirybės santykį supranta kaip vidinę loginę vienovę, t. y. kaip neišardomą koreliatyvumą ir tarpusavio sąlygotumą. Bet šis požiūris (kaip rodo anksčiau pateikti pavyzdžiai) gali būti nuosekliai įgyvendintas tik teigiant besąlygišką *loginę* sąvokos kaip sudėtingos visumos, kaip sintetinės vienovės, kaip savyje tolydžios elementų visumos *pirmenybę* atskirų ja sujungiamos ir apibrėžiamos įvairovės elementų atžvilgiu. Ši esminė funkcionalizmo prielaida, kurioje glūdi jo *raison d'être,* kaip matyti, — aukščiausio filosofinio sisteminės vienovės principo tiesioginė išvada. O todėl ir mokslinis jos vaisingumas — tiesioginis jo filosofinio sisteminio pagrįstumo padarinys. Iš čia kartu aiškėja, kad funkcinės sąvokos nėra išskirtinė matematikos ir matematinės fizikos ypatybė, o yra viso istorinio mokslinio žinojimo nuosavybė. Kiekviena į mokslinį reikšmingumą pretenduojanti sąvoka savo logine struktūra turi būti funkcinė sąvoka, t. y. turi būti panašumas, atskiras atvejis, konkretus idėjų sistemos pritaikymas tai ar kitai ribotai žinojimo sričiai, tai ar kitai mokslinei problemai.

Žinoma, ne visos mokslinės sąvokos logiškai visai vienodos. Pagrindinės matematikos sąvokos esmingai skiriasi nuo tokių pačių gamtamokslinių disciplinų, pvz., chemijos, biologijos sąvokų. Sudėtingėjant mokslo problemai, sudėtingėja, vystosi ir diferencijuojasi ir loginė sistemos-sąvokos struktūra. Galima netgi tvirtinti (kaip tai savo logikoje daro Cohenas), kad matematikoje dar tik brėžiama sisteminė sąvokos tendencija, o ji visiškai išsivysto ir užbaigiama toje gamtotyros srityje, kurios objektas yra ne atskiros patyrimo objekto plotmės, o *visas* objektas kaip *konkreti visuma,* t. y. aprašomojoje gamtotyroje ir

pirmiausia jos pagrindinėje srityje, *moksle apie* organinį pasaulį — *biologijoje.* — Biologija organizmą apibrėžia kaip sudėtingą ir kartu nedalomą visumą, kaip organų sistemą. Kiekvieno jų funkcijas ir struktūrą lemia vien jo santykis su visuma, jo reikšmė visumai. Bet, kita vertus, kiekvienas organas turi savo specifinę funkciją; jis negali būti pakeistas bet kokiu kitu organu ta pačia prasme, kaip, pavyzdžiui, vienas matematinės eilės narys — kitu, nes tarp organų yra ne tik kiekybiniai, bet ir kokybiniai skirtumai. Taigi organizmo susiskaidyme, kiekybinėje jo dalių diferenciacijoje pirmą kartą visiškai atsiskleidžia vidinė sistemos-sąvokos struktūra. Organizmą kaip sistemą-sąvoką atitinka biologija kaip sistema-mokslas. Biologija tyrinėja organizmus ne kaip savaiminius vienetus, o palenkia juos aukštesnio lygio vienetams — giminiškoms organizmų grupėms; o tas grupes, susijusias tarp savęs nepertraukiamais perėjimais ir filogenetinės kilmės vienove, ji savo ruožtu sujungia į vieningą sistemą, vieningą gyvų būtybių karalystę.

Tačiau plačiausia savo reikšme (kaip loginis tolydumas, kaip grynasis pradmuo) sisteminės vienovės principo neriboja kokios nors atskiros pozityvaus mokslo srities ribos; jis yra tas galutinis šaltinis, kuris apskritai maitina objektyvųjį žinojimą. Sisteminio raugo vienodai prisigėrę visi žinojimo momentai, visos pakopos: ir sąvoka, ir mokslas, ir mokslų sistema. O todėl ir visiems šiems momentams bei pakopoms būdinga problemiškumo ir neužbaigtumo žymė. Ne tik visa apimanti filosofijos sistema, bet ir kiekviena atskira sąvoka, kiekviena atskira mokslo disciplina yra amžina problema, kurią pamažu sprendžiant, bet niekad galutinai neišsprendžiant vyksta begalinė objektyvaus žinojimo pažanga.

IV

Galutinės išvados vėl mus atveda prie pradinio mūsų apybraižos taško; bet kartu jos mums duoda raktą anksčiau išdėstytų sisteminių Marburgo mokyklos teorijų *gnoseologinei* prasmei suprasti.

Loginė objektyviojo žinojimo esmė, kaip mes matėme, glūdi jo sisteminėje vienovėje. Todėl ir žinojimo principai, atitinkantys savo loginę paskirtį, turi būti *sisteminiai* principai, t. y. turi nustatyti ir apibrėžti ne atskirus žinojimo elementus, o pirmiausia jų būtiną ryšį ir jų vidinius santykius. Tai reiškia — jeigu apibendrinsime visus ligšiolinius svarstymus, — kad visi žinojimo principai galiausiai traktuojami ir turi būti traktuojami kaip santykio *kategorijos;* nes tik santykio kategorijos gali suteikti žinojimui griežtą sistemiškumą. Gnoseologinei žinojimo charakteristikai ši loginė santykio sąvokų viršenybė turi lemiamą reikšmę: ji suteikia žinojimui visai apibrėžtą *idealistinį* atspalvį. Iš tiesų, jeigu objektyvusis žinojimas kuriamas vien vartojant santykio kategorijas, tai aišku, kad pažintinė kiekvieno jo elemento, kiekvienos jo pakopos prasmė apibrėžiama jos santykiu, jos ryšiu su visais kitais žinojimo elementais arba pakopomis, žodžiu, kad kiekvienam sprendiniui, kiekvienam mokslo teiginiui ar principui atskirai gali būti suteikta ne absoliuti, o tik santykinė reikšmė, ne besąlygiškas, o tik sąlyginis patikimumas. Šis sąlygiškumas ir santykiškumas yra neatskiriamas visokio žinojimo požymis. Pozityvaus mokslo plotmėje negali būti pasiektas išsamus visų patyrimo objektą apibrėžiančių ryšių ir santykių pažinimas. Jis pasiekiamas tik visa apimančioje žinojimo sistemoje. Todėl tik jai vienai būdingas besąlygiškas reikšmingumas, absoliutus objektyvumas ir patikimumas. Bet užbaigta žinojimo sistema — amžinas *idealas,* transcendentiškas empirinei tikrovei; todėl *idealus* turi būti ir objektyvus mokslinio žinojimo reikšmingumas, t. y. jis turi būti mąstomas ne kaip reali duotybė, o kaip nuolat besirealizuojanti begalinėje mokslinio žinojimo raidoje idėja.

Štai kur galutinės mokslinio Marburgo mokyklos idealizmo šaknys. Kitaip negu kritiniam fenomenalizmui, jam būdingas griežtai *objektyvus* charakteris. Jo devizas — Parmenido teiginys, skelbiantis būties ir mąstymo tapatybę. Viena vertus, tai reiškia, kad patyrimo plotmėje objektas gali būti objektu tik tiek, kiek jis yra pažinimo objektas. Bet, kita vertus, šis teiginys išsako ir priešingą mintį, kad pažinimas (mąstymas) yra tik

tiek tikrasis pažinimas, kiek jis yra objekto pažinimas. Šį reikalavimą atitinka tik laisvas nuo visokių pašalinių neobjektyvių elementų pažinimas, kitaip tariant, tiksliojo mokslo žinojimas. Todėl orientacija į mokslą yra tikriausia mokslinio idealizmo objektyvumo garantija, ir kartu jis jį apsaugo nuo dogmatinio fenomenalizmo ir psichologizmo vienpusiškumo, t. y. nuo subjekto ir objekto koreliacijos suabsoliutinimo, palenkiant jai visus konstitutyvius žinojimo principus. Subjekto ir objekto koreliacija — sisteminiu požiūriu — yra tik viena iš tų santykio kategorijų, kurios apibrėžia žinojimo struktūrą, bet tai anaiptol ne paskutinė ir pagrindinė jo sąlyga. Todėl jos loginis reikšmingumas ne mažiau sąlygiškas ir reliatyvus kaip visų kitų žinojimo principų reikšmingumas. — Mokslinis idealizmas nežino kito absoliuto, kito nehipotetinio pradmens, tik *sisteminės visavienybės idėją*.

NAUJAUSIOS VOKIEČIŲ FILOSOFINĖS LITERATŪROS APŽVALGA

Probėgšmais peržvelgus naujausią vokiečių filosofinę literatūrą, atrodytų, galima išvada, kad karo ir pokario metais Vokietijoje neišėjo nė vienas didelis darbas, kuriame būtų ženklinti nauji filosofinės minties keliai. [Oswaldas] Spengleris, [Hermannas] Keyserlingas, [Rudolfas] Steineris — tai vieninteliai mąstytojai, atkreipę į save kiek didesnį dėmesį. Tačiau Spengleris neoriginalus būtent pagrindine savo filosofijos koncepcija. Keyserlingas, nors ir pretenduojąs į vokiečių dvasios reformatoriaus filosofo vaidmenį, iš esmės vis dėlto esąs tik publicistas, nesugebąs pagilinti filosofinės problematikos. O R. Steinerio veikloje mažiausiai įdomi filosofinė jos pusė. Žvilgtelėjus į filosofines mokyklas, kurios ligi šiol lėmė Vokietijos filosofinį gyvenimą, — tai čia, sakytum, tebevyksta tas kruopštus ir nuoširdus darbas, kuris ypač daug davė specialioms filosofinėms problemoms spręsti, bet palyginti maža dėmesio kreipė į bendrosios filosofinės pasaulėžiūros gvildenimą. — Tačiau nuodugniau susipažinus su vokiečių filosofinės literatūros naujienomis, toks įspūdis pasirodo netikras. Jau paskutiniaisiais prieškario metais Vokietijoje brendo tam tikras filosofinių interesų posūkis ir dabar ši nauja orientacija — jau įvykęs faktas, ryškiai veikiantis ir patį posūkį į filosofines problemas, ir bendrą filosofinės sąmonės nuostatą. Stabtelėsime tik prie kelių šiuo požiūriu ypač būdingų reiškinių.

Mažiausiai, galimas daiktas, pasikeitė Friburgo filosofijos mokykla. 1921 m. išėjusi Heinricho Rickerto „Filosofijos sistema“ negalėjo nenuvilti netgi pačių ištikimiausių jo sekėjų. Visi ankstesni Rickerto raštai atrodė kaip metodologinės prieigos

arba preliudijos į plačiai sumanytą filosofijos sistemą, kurios užbaigimas, atrodė, pranoksta vieno individualaus proto jėgas. Tačiau paskelbta Rickerto sistema (net vertinant ją kaip schemišką eskizą) parodė, kad iš esmės jis neturi daugiau ką pasakyti; sistema tik reziumuoja visų ankstesnių Rickerto darbų pagrindines išvadas. Toks jos skurdumas — ne atsitiktinis dalykas; joje aiškiai atsiskleidžia, koks nevaisingas rickertizmo išeities taškas — „heterotetinis" metodas, kuriam Rickertas savo teorijoje teikia hegeliškojo dialektinio metodo vaidmenį. Kadangi šis metodas kiekvienoje vienovėje atskleidžia joje glūdinčią nevienovę (dualizmą), logiškai jis visai pagrįstas. Betgi, priešingai, negu tvirtina Rickertas, iš šio metodo dar negalima išvada, kad pagrindinė heterotezė yra formos ir materijos priešingybė. Tiesa, iki galo išplėtus formos sampratą, toks heterotezės aiškinimas savaime dar negalėtų iš pagrindų susiaurinti sisteminės filosofijos interesų. Tačiau jeigu Rickertas formą supranta tik kaip teorinę (loginę) formą, — filosofijos uždavinys redukuojamas tik į šių teorinių formų įvairovės atskleidimą; tai neleistinai siaurina filosofinę problematiką ir vidujai ją skurdina, formą atplėšia nuo turinio ir filosofija netenka galios atlikti būtent tą uždavinį, kurį jai užduoda Rickertas — aprėpti ir įveikti tikrovės begalinę įvairovę. Dėl to filosofija priversta suktis tarp abstrakčių uždarų formų savyje, niekur nepriartėdama prie konkrečios realios būties problematikos. Todėl ir būties, ir vertybės (esaties ir privalomybės) dualizmas Rickerto sistemoje apskritai lieka neįveikiamas, nors iš pažiūros ir pasitenkina trečiąja „tarpine" „prasmės aiškinimo" sfera.

Galų gale Rickerto teorinio formalizmo vienpusiškumas yra tik vienas rezultatas tos pagrindinės idealistinės jo mokymo prielaidos, pagal kurią mokslo ir filosofijos struktūra yra ne būties nustatomas dalykas, o tik teorinės minties konstrukcijos. Juk vadinamasis „psichologizmas" — ne vienintelė subjektyviojo idealizmo atmaina. Iš tos pačios subjektyvios koncepcijos išaugo ir loginis idealizmas (logicizmas). Ir Rickertas, nors ir labai stengiasi savo sistemoje rasti aloginiams momentams deramą vietą, be abejonės, nusikalsta ir šiuo „izmu". Kad ir kaip ten

būtų, Friburgo mokykla negali sustoti prie Rickerto sistemos; aiškus jaunesniųjų jos atstovų (pvz., [Richardo] Kronerio) polinkis į Hegelį ir pokantinę idealistinę metafiziką jau rodo tą kryptį, kuria, matyt, pasisuks tolesnė šios mokyklos raida. Rickerto sistema — tai aiškus pavyzdys, kad subjektyvusis idealizmas išsisėmė, paliovė buvęs tam tikros pasaulėžiūros išraiškos forma ir liko reikšmingas tik kaip metodas ar požiūris.

Idealistinės minties krizė kur kas giliau pasireiškia kitoje neokantizmo šakoje — Marburgo mokykloje. Mirus H[ermannui] Cohenui, joje pastebimi aiškūs vidinio irimo ženklai. Vienintelis rimtas dydis yra ortodoksiškas cohenietis E[rnstas] Cassireris Marburge, kuris paskutiniuosiuose savo darbuose („Geschichte des Erkenntnisproblems" trečiasis tomas ir reliatyvumo principo samprata) nuosekliai laikosi mokslinio idealizmo požiūrio, orientuojančio filosofiją tikro mokslo kryptimi.

Visai priešingai evoliucionavo seniausio ir dar tebesančio gyvo Marburgo mokyklos atstovo — P[auliaus] Natorpo — pažiūros. Nors didelis jo sisteminis darbas dar nebaigtas (jis teberašomas), tačiau, apskritai paėmus, apie bendrą šios evoliucijos pobūdį galima spręsti pagal tą tyrimą, kuriuo Natorpas papildė žinomos savo knygos „Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus" naująjį leidimą.

Tiesa, Natorpas tvirtina, kad jis neatsisako savo transcendentaliai logiško Platono idėjų aiškinimo, bet tai, kuo jis papildė savąjį Platono interpretavimą, iš esmės keičia jo pobūdį ir kartu parodo, kad paties Natorpo filosofinės koncepcijos svorio centras gerokai pasikeitė. Natorpas teisingai nurodo, kad Platono filosofijoje vyrauja sielos *(psyche)* principas, taip pat jo specifinę religinę reikšmę, ypač pasireiškiančią tuo, kad individuali siela, tarpininkaujant pasaulio sielai ir kosmoso protui, susijungia su ta galutine visa apimančia vienove, kuri yra už bet kokios būties ir pažinimo ribų.

Ta metaloginė vienovė kartu yra esminis pagrindas visų tų apriorinių loginių formų ir dėsningumų (idėjų, logų), kuriais nustatoma dalykinio žinojimo struktūra. Taigi Platono moky-

mą Natorpas interpretuoja aiškaus Plotino neoplatonizmo dvasia, suartėdamas ne tiek su Kanto kriticizmu, kiek su pokantinės metafizikos absoliučiu idealizmu.

Natorpo filosofiniai ieškojimai dar laikosi idealistinės koncepcijos, o kitas Marburgo mokyklos atstovas, N[ikolaius] Hartmannas, su ja nutraukia saitus kapitaliniu tyrimu „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis". Idealizmas čia įveikiamas plėtojant ir gilinant tuos ontologinius motyvus, kurie glūdi Marburgo mokyklos moksliniame idealizme. Nė viena mūsų laikų kriticizmo kryptis taip nuosekliai nesilaikė Parmenido principo apie būties ir mąstymo tapatybę, kaip H. Coheno mokykla, aiškinusi jį griežtai idealistiškai: kaip būtį (žinojimo dalyką), kilusią iš mąstymo. Tačiau kartu būtent Marburgo mokykla ypač reikalavo griežtai skirti du požiūrius — transcendentinį ir psichologinį, t. y. kad mokslinio mąstymo subjektas yra ne psichologinis (empirinis), o loginis, antindividualus subjektas, „subjektas apskritai". Tačiau šis loginis subjektas — jo nehipostazuojant į metafizinę realybę — yra tik abstrakcija, kuriai negali būti teikiama aktyvaus vaisingumo galia. Atsižvelgdama į šią kliūtį, Marburgo mokykla mąstymą laiko besubjekte loginių prielaidų ir sąryšių funkcija. Todėl tikroji realybė glūdi mąstyme, kurio priešpriešoje yra dalykas (tikrovė), kaip begalinis spręstinas uždavinys. Jeigu laikysimės tokio požiūrio, būties imanentiškumas mąstymui bus neginčytinas, nes žinojimo problema sprendžiama grynai loginėmis priemonėmis ir loginės sferos ribose. Bet koks kitas būties supratimas čia netenka pagrįstumo ir turi būti atmestas kaip neteisingai iškelta problema. Kad ir kaip šis požiūris būtų patrauklus savo nepriklausomybe nuo bet kokių metafizinių prielaidų, Hartmannas teisingai nurodo, jog jis nepagrįstas iš esmės. Gnoseologinę problemą stengdamasis redukuoti į loginę, mokslinis idealizmas ne tik pažeidžia loginės sferos grynumą, įnešdamas į ją svetimą jai judėjimo momentą, bet ir prasilenkia su pačia gnoseologinės problemos esme, nepastebėdamas, kad pažinimo prasmė yra kaip tik jai transcendentalaus ir iš esmės nuo jos skirtingo dalyko pasiekimas. Tai neišvengiamai skatina (nekalbant jau apie sunkumus,

slypinčius besubjekčio mąstymo sąvokoje) neleistinai suprastinti filosofiją, paversti ją bendru moksliniu žinojimu (metodologizmu). O jeigu sutiksime, kad gnoseologijos problema glūdi kaip tik neįveikiamame objekto ir subjekto transcendentalume, tai bet koks bandymas šį santykį paaiškinti imanentine prasme (kaip skelbia būties ir žinojimo tapatybės formulė) turi būti *a limine* atmestas. Betgi kažkokia kita, labiau apribota prasme Parmenido principas turi išlikti, nes, egzistuojant absoliučiam būties ir mąstymo tarpusavio transcendentalumui, pažinimas taptų visai neįmanomas... Teisingas formulės apribojimo aiškinimas, Hartmanno nuomone, bendrais bruožais jau pasakytas Kanto svarbiausiame visų sintetinių *a priori* sprendinių dėsnyje, kad patirties galimybių sąlygos yra ir patirties dalykų galimybių sąlygos. Atrodytų, kad Kantas formulę apriboja būties ir mąstymo *principų* tapatybe. Jeigu manysime, kad pačiame žinojimo fenomene esantis dalykas nepriklausomas nuo pažinimo akto, tai tą tapatybę iš principo galima suprasti tik taip: pažinimas susiderina su dalyku (būtimi) ne todėl, kad jis jam primeta savo dėsnius (kaip tvirtino Kantas), o todėl, kad jis pats įsišaknijęs būtyje ir pavaldus jos principams. Tačiau net taip susiaurinta tapatybės formulė dar per plati. Iš tikrųjų žinojimas niekuomet dar neaprėpia savo dalyko (būties) ir apskritai negali jo pasiekti iki galo. Tai liudija ir paties žinojimo raida: žinojimui plečiantis, gilėjant, problemų ratas ne tik nesueina į vieną tašką, bet, priešingai, — vis labiau ir labiau plečiasi. Po kiekvienos išspręstos problemos iškyla ne viena, o ištisa daugybė naujų, dar sudėtingesnių. Būtis pažini tik ribotai, ir šia prasme ji racionali. Kuo labiau plečiasi pažintų dalykų sfera, tuo labiau tvirtėja ir įsitikinimas, kad dar platesnės būties sritys likę už pažinimo ribų. Maža to, šis iracionalumas būdingas ne tik konkrečių reiškinių pasauliui, — ne mažiau, kaip rodo gnoseologinė analizė, jis būdingas būties ir paties pažinimo principams. Tik nedaugelis jų, pvz., loginiai principai, turi aiškią, racionalią struktūrą, nors ir juose visuomet lieka tam tikra problemiškumo dalis; o jų dauguma, atidžiau patyrinėjus, pasirodo perdėm iracionalūs, logiškai neišanalizuoja-

mi (pvz., erdvė, matmuo, priežastingumas ir t.t.) ir gali būti tik nurodomi. Iš čia aišku, kad galima kalbėti ne apie visišką būties ir mąstymo principų tapatybę, o tik apie dalinį jų sutapimą, kuris ir yra bet kokios pažinimo galimybės sąlyga. Taigi racionalumo (pažinimo) sfera apribota ir iš savo principų pusės, ir iš konkrečios būties pusės beribe iracionalumo sritimi. Tačiau būtų klaidinga sakyti, kad racionalumą ir iracionalumą skiria neperžengiama bedugnė. Aišku, negalima neigti absoliučios galimybės (ir netgi tikimybės) iracionalios būties, kuri pagal savo esmę ir jokiu požiūriu nepažini. Tačiau kartu, be abejo, egzistuoja ir tokios būties sferos, kurias galima pažinti ne teigiamai, o *neigiamai* (neigiamomis sąvokomis), t. y. tokios sferos, kurios mums nepasiekiamos, bet kurių realumas gali būti konstatuotas pagal jų ryšį su racionalios (pažinios) būties sritimi. Todėl galutiniu racionalios būties pažinimu reikia siekti iracionalios būties konstatavimo (neigiamo pažinimo). (Tokie, pvz., neigiami Dievo, absoliutumo, nemirtingumo ir panašūs apibrėžimai; iš čia kyla nežinojimo žinojimo paradokso galimybė.) Ši iracionalumo rūšis vis dėlto tam tikru minimaliu mastu racionali. Skirtingų racionalumo ir iracionalumo mastų egzistavimas sąlygoja galimybę pereiti nuo vienos priešingybės prie kitos. Iš čia kylanti bendra išvada aiški: pažinimo problema, Hartmanno manymu, iš esmės yra metafizinė problema, nes ji paliečia *realų* būties ir žinojimo santykį. Idealistinė žinojimo teorija ne mažiau metafizinė kaip bet kuri kita gnoseologija, pavyzdžiui, realistinė gnoseologija. Todėl vienos žinojimo teorijos pranašumas kitos teorijos atžvilgiu nustatomas ne pagal didesnį ar mažesnį jos metafiziškumo laipsnį, o tik pagal jos sugebėjimą apimti ir įveikti visą jai spręstinų problemų įvairovę. Tokio kriterijaus požiūriu gnoseologinio idealizmo nepagrįstumas negali kelti abejonių. Be išankstinės nuostatos atlikta žinojimo fenomeno analizė aiškiai parodo, kad žinojimas glūdi būtyje ir tik nuo būtiško sąlygotumo priklauso objektyvi jo reikšmė. Štai kodėl gnoseologija nepagrindžia ontologijos, o priešingai, joje yra galutinai pateisinama.

Pagrindinis Hartmanno veikalo uždavinys — atskleisti ontologinius žinojimo pagrindus — atliktas puikiai. Jame ypač vertingas visų žinojimo problemoje glūdinčių aporijų visapusiškas fenomenologinis ištyrimas ir visų idealizmo ir subjektyvizmo atmainų nuodugni kritinė analizė.

Tam tikra priklausomybė nuo Kanto tradicijų tarsi pasireiškia tuo, kad žinojimo problemą Hartmannas orientuoja tik į išorinio pasaulio (gamtos mokslų pasaulio) žinojimą, o vidinis pasaulis ir dvasios reiškinių pasaulis paliečiamas tik probėgšmais ir visai nenagrinėjamas savo specifinių skirtumų nuo išorinio pasaulio pažinimo aspektu. Hartmannas teisus, vienu iš pagrindinių šiuolaikinės fenomenologijos nuopelnų laikydamas tai, kad ji apriorinio žinojimo sritį išplėtė už Kanto apriorinių principų teorinės sferos ribų. Tačiau taip praplėsti aprioriškumo ribas įmanoma tik atitinkamai išplėtus *patirtį* už gamtamokslinės patirties ribų. Tai numatė Kantas, bet niekur tai neįvykdyta ir nepanaudota. Čia jo etikos ir estetikos intelektualizmo priežastis. Kantas visiškai ignoruoja religinę patirtį. Tuo tarpu žinojimo problemos filosofinis ištyrimas turi būti pagrįstas visų šių patirties rūšių ir jas atitinkančio žinojimo analize ne tik todėl, kad gnoseologijai būtinai reikia kuo platesnio faktinio pamato, o ypač todėl, kad kitų patirties formų analizė galėtų iš esmės paveikti koncepciją kai kurių pagrindinių gnoseologijos sąvokų, pavyzdžiui, racionalumo ir iracionalumo sąvokų, kurias Hartmannas nustato, sakytum, vien tik gamtamokslinės patirties aspektu.

Prieštaravimų kelia taip pat ta „reprezentatyvioji“ žinojimo teorija, kurią Hartmannas pasiekia remdamasis savo gnoseologine analize. Remdamasis neginčijamu vadinamojo sąmonės dėsnio teisingumu, Hartmannas tvirtina, kad sąmonė negali išeiti už savo ribų ir kad jai tiesiogiai suteikti tik jos pačios turiniai, o ne nuo jos nepriklausoma būtis. Tačiau pažinti būtį galima dėl realaus ryšio tarp būties ir sąmonės, pastarosios turiniai vienaip ar kitaip atspindi būtį. Net sutikus, kad tarp šių atspindžių ir jais atspindėtos būties nėra jokio tiesioginio panašumo, sąmonės turiniuose vis dėlto gali būti tam tikras sim-

bolinis žinojimas apie šiuos dalykus; reikia tiktai pripažinti, kad vienų ir kitų santykiuose ir ryšiuose yra tam tikrų atitikmenų, t. y. pripažinti anksčiau formuluotą žinojimo ir būties principų dalinę tapatybę (arba atitikmenį). Jeigu sutiksime su Hartmannu, kad sąmonė yra absoliučiai uždara savyje, tai jo pasiūlyta reprezentacijos teorija (iš dalies atgaivinanti Leibnizo koncepciją) yra vienintelė galimybė paaiškinti realią žinojimo reikšmę. Tačiau būtent ši „uždaros" sąmonės koncepcija ir yra ginčytina. Fenomenologinė analizė, atrodytų, labiau paremia „atvirą" sąmonę, t. y. sąmonę, tiesiogiai pasiekiančią nuo jos skirtingą ir nepriklausomą dalyką; atviros sąmonės teorija, be abejo, sutinka didelių kliūčių, kurių ligi šiol nepasisekė nugalėti, tačiau tai dar nereiškia, kad nuodugnesnė fenomenologinė ir gnoseologinė analizė vienokiu ar kitokiu būdu jų neįveiks.

Gana ryšku, kad dabartinė vokiečių filosofija naujausiais savo siekimais siejasi su dabartinės rusų filosofijos svarbiausiomis tendencijomis. Pagrindinė Hartmanno tezė apie žinojimo įsišaknijimą būtyje visiškai sutampa su S[emiono] Franko „Žinojimo dalyko" pagrindine mintimi, nesvarbu, kad abiejų mąstytojų kelias į šią tezę ir jos pagrindimas gerokai skiriasi.

Prie Franko psichologinių pažiūrų, išdėstytų jo „Žmogaus sieloje", priartėja kitas vokiečių mąstytojas, M[oritzas] Geigeris, nedideliu, bet labai turiningu darbu, išspausdintu „Jahrbücher für Philosophie und phänomenologische Forschung" 4-ajame tome (1921) ir pavadintu „Fragment über den Begriff des Unbewussten und des psychischen Realismus". M. Geigeris priklauso fenomenologijos mokyklai, ir tai ne atsitiktinumas. Būtent ši mokykla labiau nei kas kitas savo tyrimais padėjo įveikti filosofijoje įsivyravusius subjektyvistinius ir idealistinius prietarus bei nustatyti teisingesnį ir blaivesnį požiūrį į metafizikos problemas. Hartmanno „Pažinimo metafizikos pagrindų" ontologiniams laimėjimams nemažą įtaką darė fenomenologiniai tyrimai.

Geigeris teisingai nurodo, kad besąmoningumo klausimas — bendra filosofinė metafizinė problema, kuri negali būti išspręsta vien tik specialiais moksliniais argumentais; siekiant ją išspręs-

ti, reikia iš principo ištirti pačią psichinio besąmoningumo galimybę. Tiek besąmoningumo pripažinimo šalininkai, tiek ir priešininkai savo pažiūras vienodai grindžia žinomomis metafizinėmis prielaidomis; juk ir pastarieji savąjį besąmoningumo neigimą sieja su aiškiai metafiziniu ir gana ginčytinu teiginiu, kad psichiškumo esmė glūdi jo sąmoningume.

Geigerio nuomone, šiuolaikinėje mokslinėje psichologijoje sąmonės sąvoka vartojama dviem skirtingomis prasmėmis: vienu atveju sąmonė laikoma funkcija arba veikla, nukreipta į objektą ir jį pasiekianti, kitu — sąmonė, arba, tiksliau, sąmoningumas, laikoma būtina visos psichinės būties ypatybe. Tik pirmoji iš šių dviejų reikšmių gali būti tiesiogiai fenomenologiškai pateisinta. Tuo tarpu būtent antroji reikšmė šiuolaikinėje psichologijoje vaidina svarbiausią vaidmenį, sielos reiškinius laikydama „išgyvenimais", kurie savo nenutrūkstama kaita sudaro sąmonės „srautą". Geigeris labai įtikinamai parodo, kaip dėl tokio visų psichologinių reiškinių nukreipimo į išgyvenimus sielos gyvenimas dirbtinai suprastinamas, nuskurdinamas ir iškraipomas: jis netenka savo natūralaus centro — „aš", netenka bet kokios tikrovės ir paverčiamas aklu ir beprasmišku grynai išoriškai sąveikaujančių elementų — išgyvenimų — žaismu. Sąmonė — pagal šią teoriją — yra tokia pat psichinių reiškinių aplinka, kokia materialiems reiškiniams yra erdvė. Tuo tarpu sielos gyvenimo stebėjimai, be išankstinių nuostatų, aiškiai rodo, kad jie vyksta dviejose plotmėse: realioje plotmėje ir sąmonės plotmėje, be to, pastaroji plotmė atspindi pirmąją ir ja pagrindžiama. Valios aktas arba emocija ir šio akto, šios emocijos suvokimas (išgyvenimas) — du skirtingi dalykai, kurių negalima painioti. Tvirtinimas, jog sielos reiškiniai egzistuoja tik tuomet ir tik todėl, kad jie suvokiami, taip pat nedaug pagrįstas, kaip ir idealistinis Berkeley'o požiūris, daiktų realumą traktuojantis kaip jų pagavumą *(esse — percipi)*. Jeigu sąmonė nesąlygoja psichinių reiškinių realumo, tai besąmoningos psichinės būties prielaidai nėra principinių kliūčių. Belieka tik išsiaiškinti: ar įmanoma sielos gyvenime pastebėti tokius konkrečius faktus, kurie priverstų pripažinti besąmoningų, dvasios reiš-

kinių egzistavimą. Geigeris į šį klausimą atsako teigiamai. Analizuodamas valios fenomenus, jis parodo, kad labai dažnai neabejotinai realios yra tokios valios nuostatos ir geismai, kurie nesuvokiami ir neišgyvenami (pvz., neaktualizuoti geismai, kuriuos realizuoti numatoma atitinkamais ateities momentais — arba jiems reikia daug laiko — ir kuriuos pertraukia kiti valios aktai). Todėl, Geigerio nuomone, nuo sąmonės nepriklausomas sielos gyvenimo realumas — toks pat neabejotinas faktas kaip ir išorinio pasaulio realumas. Tad kitas dabartinės mokslinės psichologijos uždavinys yra ištirti tą psichinį realizmą, kuris būdingas naiviajai ikimokslinei sąmonei ir kuriuo visuomet tikėjo visi didieji menininkai bei religiniai mąstytojai.

Tačiau pats didžiausias Vokietijos ontologinės minties laimėjimas neabejotinai yra Maxo Schelerio etika, iš pradžių išspausdinta pirmuosiuose dviejuose „Jahrbücher für Philosophie und phänomenologische Forschung" tomuose (1913 ir 1916 m.), o paskui perspausdinta atskira knyga, pavadinta „Der Formalismus in der Ethik und die materiäle Wertethik".

Nuo Kanto iki Fichte's laikų etika visuomet buvo laikoma pagrindine idealizmo tvirtove; nebuvo abejojama, kad autonominė dorovė gali būti tvirtai pagrįsta tiktai pačios sąmonės gelmėse. Schelerio etika, sukurta ontologijos pagrindais, yra įtikinantis įrodymas, kad ir ši nuomonė yra vienas iš tos daugybės prietarų, kurių ligi šiol laikėsi dorovės filosofija. Schelerio darbas ypač įdomus ne tik todėl, kad jis turi tvirtą fenomenologinį pamatą, bet ir todėl, kad autoriaus pažiūrų išdėstymas susietas su visapusiška ir nuodugnia Kanto etikos kritika, stengiantis atskirti amžinai išliekamus Kanto mąstysenos motyvus nuo to, kas joje yra istoriškai sąlygota.

Mūsų apybraižoje apsiribojame tik pačių pagrindinių Schelerio tyrimo teiginių išdėstymu. Išanalizavęs dorovės fenomenus, Scheleris nustato ypatingo vertybių pasaulio egzistavimą, pasaulio, ne mažiau objektyvaus ir realaus negu, pvz., gamtos dėsniai. Vertybės su realiais gėriais santykiauja taip, kaip ir aprioriniai dalykiškumo (kategorijų) principai su realiais daiktais ir reiškiniais, t. y. vertybės nustato, konstituoja bet kokio gėrio

struktūrą ir esmę. Vertybės mums suteiktos į jas nukreiptuose valios ir emocijų aktuose, tačiau tai nereiškia, kad jos kyla iš tų aktų ir kad jie jas sąlygoja; priešingai, patys aktai ir jų pakraipa savo pagrįstumą suranda vertybėse. Autonominis ir savaimingas vertybių pasaulio pobūdis pirmiausia pasireiškia tuo, kad jie pavaldūs tokiems pat formaliems dėsniams, kurie valdo teorinės minties dalykus (pvz., teigiamos vertybės realybė yra teigiama vertybė, neigiamos vertybės realybė — neigiama vertybė). Kita vertybių pasaulio ypatybė — tai tarp jų egzistuojantys hierarchiniai santykiai, nustatyti ne pagal kokius nors išorinius kriterijus, o jų pačių esmės. (Tai ir yra Pascalio *la logique* arba *l'ordre du coeur*). Vertybės pažįstamos ypatinguose „intencionaliniuose jutimuose", t. y. jutimuose, kuriuose neatsispindi subjekto būklė, o kurie yra ypatingi emociniai aktai, taip pat „nukreipti į vertybes", kaip pažinimo aktai nukreipti į teorinį dalyką. Tobuliausia šių intelektualinių jutimų forma atsiveria meilės ir neapykantos priešingybėje. Meilė — vienintelis tikras kūrybinis pradas žmogaus doroviniame gyvenime: tik ji *išplečia* mūsiškį vertybių pasaulio pažinimą ir šia prasme praturtina mūsų dvasinę asmenybę. Visai taip pat tiesiogiai, kaip pačios vertybės, ypatingo vienų vertybių panašumo kitų atžvilgiu pažįstami ir jų hierarchiniai santykiai. Kai vertybių pažinimas pasiekia visišką adekvatumą (t. y. kai vertybės tiesiogiai išgyvenamos intencionaliais jutimais), tai jis iki galo sustiprina ir valią; šia prasme Sokratas buvo neabejotinai teisus, tvirtindamas, kad dorumas yra žinojimas, t. y. kad jis pagrįstas žinojimu, kuris jį ir atitinkamai nukreipia.

Aukščiausią vertybių hierarchijos pakopą užima *šventumas*. Tai absoliuti vertybė. Paskui eina dvasinės vertybės (estetinės, pažinimo ir kt.); tada — gyvenimiškosios vertybės (vitalinės; pagrindinė iš jų — „kilnumas", *das Edle*), ir pagaliau — juslinės vertybės (malonumas ir naudingumas). Dorovinės vertybės (griežta šio žodžio prasme) — *gėris* ir *blogis* — tarp visų kitų vertybių užima ypatingą vietą: jos neturi savarankiško turinio ir visuomet neišvengiamai susijusios: gėris — su didžiausios iš šiuo atveju galimų vertybės realizavimu, blogis — su mažiau-

sios iš jų realizavimu. Dorovinių vertybių turėtojai gali būti tik realios asmenybės, jų savybės (dorybės ir ydos) bei aktai (poelgiai). Tačiau didžiausios iš jų įsikūnija tik asmenybėje, ir todėl pati dorovė iš esmės gali būti tik asmenybės dorovė. Aktų ir savybių vertybės galų gale pagrįstos asmenybės vertybėmis. Tai — Schelerio „etinio personalizmo" pagrindinis dėsnis. Asmenybę Scheleris supranta kaip veiklų dvasinių aktų (pažinumo, valios, emocijų) įvairovės centrą; kiekvienas šis aktas ją išreiškia, bet nė vienas jos iki galo neišsemia. Asmenybės būtis nėra sąlygota jutimų ir kūno organizacija; todėl ji gali būti ir antjuslinė (pvz., angelo asmenybė) arba kolektyvinė. Tačiau ne kiekvienam kolektyvui būdingi asmenybės požymiai. Juos turi tik nacijos (kaip kultūros vertybių turėtojos) ir Bažnyčios (siekiančios įkūnyti absoliučią vertybę — šventumą). Ginčas dėl individualybės ar kolektyvo pirmenybės ir pranašumo negali būti išspręstas nei vieno, nei kito prado naudai. Atskira ir kolektyvinė asmenybė tarpusavy viena kitą nustato ir sąlygoja. Dorovinis jų ryšys nustatomas solidarumo principu, t. y. kiekvieno asmens dalyvavimu bendrojoje atsakomybėje už jo kolektyvo (šeimos, giminės, valstybės, nacijos ir t. t.) gyvenimą ir veiklą. Kadangi individo gyvenimas neapsiriboja jo santykiais su kolektyvu, tad, be socialinės sferos, jis turi ir savo intymios būties sferą, kurioje ir atsiskleidžia jo tikra ir niekuo nepakeičiama individualybė. Šių dviejų sferų sąveika nustatomas asmenybės dvasinis gyvenimas su visais jo vidiniais konfliktais ir komplikacijomis. Todėl asmenybės dorovinis uždavinys nėra tik vykdymas reikalavimų, kuriuos jai kelia visuotinės reikšmės vertybės. Be jų, kiekvienai asmenybei egzistuoja ypatingas individualus gėris, kurį tik ji gali ir privalo pasiekti. Atskiros ir kolektyvinės asmenybės priešingybė išnyksta tik absoliučioje asmenybėje (Dievuje), realizuojančioje savyje visas dvasines vertybes visoje būties ir tobulybės pilnatvėje. Skiriamoji žmogaus ypatybė yra ne vienas ar kitas biologinis požymis, o laipsnis jo esimo dvasinėse vertybėse ir ypač šventume, t. y. kaip tik ten, kur jis išeina už savo grynai biologinio egzistavimo ribų. Kitaip tariant, žmogus tik kaip asmenybė tampa žmogumi tikrąja šio

žodžio prasme. Iš dorovinės būties įsišaknijimo asmenybėje išplaukia ir tai, kad pirmaujantis dorovinio gyvenimo ir veiklos pradas gali būti ne abstrakti norma (kaip Kanto kategorinis imperatyvas), o tik *konkretus asmenybės idealas,* kuris kinta pagal jame įkūnijamas vertybes (tokie yra: šventojo idealas, genijaus idealas, didvyrio idealas). Iš šio asmenybės idealo galop susiformuoja visų epochų, *visų tautų* ir visuomenės grupių etosas (t. y. dorovinių normų ir įsitikinimų visuma). Štai kodėl patsai galingiausias dorovės variklis visuomet buvo ir bus gyvas asmeninis pavyzdys. Šio fakto pripažinimas nė kiek neprieštarauja asmenybės doroviniam apsisprendimui.

Dorovės autonomija pirmiausia yra dorovinio pažinimo autonomija. Pastaroji ne atmeta, o priešingai, netgi reikalauja vieno asmens valios paklusimo kito asmens, kurio doroviniu pranašumu esame įsitikinę, valiai. Taigi valios autonomiją turi visiškai sąlygoti dorovinio pažinimo autonomija. Sekti kito pavyzdžiu — tai dar nereiškia, jog reikia jį vergiškai pamėgdžioti, tai realizavimas savyje to idealo, kurį anas tam tikru mastu įkūnija.

Tokie pagrindiniai Schelerio etikos teiginiai. Tai pirmasis didelis sisteminis darbas, atsiradęs fenomenologijos dirvoje, nors kaip tik sisteminiais siekimais jis ir vengia griežto fenomenologinio metodo. Tačiau ir be to Schelerio etika yra ypač įdomi savo išvadų turtingumu ir originalumu. Jai itin būdingos būtent tos savybės, kurių paprastai trūksta šiuolaikinės etikos traktatams: gyvos etinės intuicijos ir subtilaus pačių slaptingiausių ir giliausių dorovinės būties pusių supratimo. Schelerio koncepcijos skirtingi bruožai ypač ryškiai išsiskiria, palyginus ją su Kanto etika. Kaip ir Kantas, Scheleris siekia dorovės savitumo ir autonomijos paaiškinimo ir pagrindimo. Tačiau jis šio tikslo siekia visai kitais būdais. Kantui, kaip subjektyvistui, nebuvo kitos galimybės — dorovės šaltinio jis ieškojo subjekto sąmonėje. Tačiau sąmonėje jis, kaip racionalistas, nerado kito apriorinio ir autonominio prado, išskyrus protą. Todėl Kanto etinis individualizmas vieninteliu dorovės dėsniu pripažino praktinį protą, todėl jis neigiamai vertino emocinę sielos gyvenimo pu-

sę, kuri jam greičiau atrodė kaip dorovės kliūtis, o ne jos teigiamas veiksnys. Šitais dalykais galop paaiškinama ir tai, kad religija Kanto pasaulėžiūroje netenka bet kokios savarankiškos reikšmės. Jos teigiamas turinys visiškai ištirpsta dorovėje, ir vieninteliu jos realiu pagrindu laikomi praktinio proto postulatai. Visai kitu keliu eina Scheleris. Jo nesaisto subjektyvizmo ir racionalizmo reikalavimai. Nuodugniai išanalizavęs dorovinės patirties duomenis, jis ontologiškai pagrindžia dorovę objektyvių, nuo apriorinių vertybių suvokimo nepriklausomų vertybių pasaulyje. Ši išeities pozicija, savaip sujungianti empirizmo, apriorizmo ir ontologizmo tendencijas, nustato visą M. Schelerio etikos struktūrą. Ji teikia jam galimybę teorinę moralinių fenomenų koncepciją išlaisvinti iš intelektualinių prietarų ir išryškinti dorovės ir emocinės būties sferos vidinį ryšį. Meilė, kuri Kanto mokyme savo vietą turėjo užleisti intelektualiniam pagarbos jausmui, dabar vėl turi vaidinti pagrindinio dorovinio gyvenimo variklio vaidmenį. Dorovės sfera neapribojama protingos valios aktais, o išplečiama visoje asmenybės būties srityje ir joje suranda savo galutinį pagrindimą. Todėl eudaimonijos (palaimos) Scheleris nelaiko gerumo rezultatu arba praktinio proto postulatu. Ji — ne kas kita, o tik dorovinei asmenybei būdingas savo esimo laipsnio gėryje supratimas, ir todėl ji nepriklauso nuo visa to, kas neturi ryšio su tikrąja asmenybės esme. Kanto formalizmui Scheleris priešpriešino hierarchiją materialių vertybių, kuriose dorovinio gyvenimo individualių formų ir užduočių įvairovė visiškai pateisinama. Pagaliau Schelerio etikos ontologiniu kryptingumu sąlygojamas ir jos religinis pobūdis. Dievo, kaip absoliučios asmenybės (žmogus — Dievo ieškotojas), sąvokoje etika pasiekia savo kraštutinę ribą ir galutinį pagrindimą. Religijos filosofija yra natūrali ir būtina etikos užbaigtis.

Kadaise Kantas buvo patsai ryškiausias kai kurių pagrindinių protestantizmo tendencijų reiškėjas, o Schelerio asmenyje etikos katalikiškoji koncepcija susirado vertą atstovą, sugebėjusį savo veikale sujungti katalikybės idėjos gelmę su griežto moksliškumo dvasia.

EGZISTENCIALIZMO FILOSOFIJA

Egzistencializmo filosofija išaugo kaip ypatinga šaka iš vadinamosios gyvenimo filosofijos, kuri susiformavo XIX amžiaus pabaigoje ir XX amžiaus pradžioje ir gana greitai įgijo daug sekėjų ne tik tarp filosofų, bet ir apskritai Vakarų Europos, ypač Vokietijos, šviesuomenėje. Gyvenimo filosofijos užuomazgų esama A. Schopenhauerio, E. von Hartmanno, F. Nietzsche's veikaluose, jos žymiausi atstovai yra A. Bergsonas, W. Dilthey, E. Sprangeris ir kiti. Trumpai apibūdinti gyvenimo filosofiją yra sunku ir dėl to, kad ši filosofija apima daug skirtingų minties srovių, ir dėl to, kad „gyvenimo" terminas čia vartojamas toli gražu nevienoda prasme: jis suprantamas arba kaip apskritai biologinė gyvybė ir kaip specifinis žmogaus gyvenimas, ir kaip antindividualus pradas, kuris aprėpia visas gyvybės formas ir apraiškas.

Pagrindinė gyvenimo filosofijos tezė yra ta, kad filosofuoti, įsigyti pasaulėžiūrą gali tiktai žmogus kaip atskiras ir konkretus individas. Centrinė filosofijos problema yra pats žmogus ir jo gyvenimas, — ne tik dėl to, kad jis į viską žiūri savo kaip žmogaus akimis, bet ir dėl to, kad tie pirminiai duomenys, nuo kurių prasideda pažinimas, yra žmogaus potyriai, t. y. viskas, ką žmogus tiesiog išgyvena santykiaudamas su fiziniu ir socialiniu pasauliu. O šitie potyriai apima ir neracionalius veiksnius — instinktus, siekimus, jausmus ir t.t. Taigi ir neracionalūs komponentai turi įtakos pažinimui, jo krypčiai, jo turiniui.

Gyvenimo filosofija — tai visų pirma reakcija prieš filosofijos racionalizmą, abstraktumą, apriorizmą (I. Kantą, G. Hegelį, E. Husserlį ir kt.), kur neatsižvelgiama į neracionalių veiks-

nių reikšmę. Bet kartu ši filosofija yra reakcija ir prieš pozityvizmą, kuris vienaip ar kitaip orientuojasi į gamtos mokslus ir nesiskaito su visuomenės ir kultūros reiškinių bei jų pažinimo specifiniais ypatumais. Dėl šito konkretumo reikalavimo gyvenimo filosofija iškelia ir žmogaus gyvenimo istoriškumą, jo nepaliaujamą keitimąsi ir vystymąsi, jo organinį ryšį su konkrečia istorine aplinka.

Prieš Pirmąjį pasaulinį karą filosofijos fronte situacija buvo tokia, kad čia viešpatavo trys pagrindinės kryptys: 1) racionalistinė — neokantizmas ir Husserlio fenomenologija, 2) pragmatizmas ir pozityvizmas, 3) gyvenimo filosofija. Karui pasibaigus, situacija iš pagrindų pasikeitė. Visas Vakarų valstybes ištiko giliausia ekonominė ir socialinė krizė, kuri palietė ir nugalėtas, ir nugalėjusias tautas. Karas nedavė tų rezultatų, kurių tautos iš jo laukė. Atrodė, kad visos kultūros vertybės, ir ypač religijos vertybės, kurios įprasmino ankstesnį gyvenimą, galutinai sužlugo. Šitoje beviltiškoje padėtyje Vakarų Europos šviesuomenė negalėjo tikėtis paramos iš tuo metu viešpatavusių filosofinių sistemų, — iš dalies dėl to, kad jos buvo abstrakčios ir tolimos aktualiems gyvenimo interesams (tai buvo ypač būdinga neokantizmui), iš dalies dėl to, kad jos pripažino visų vertybių reliatyvumą ir istorinį sąlygotumą (tai buvo būdinga pozityvizmui ir gyvenimo filosofijai). Pasak pozityvizmo, mokslinė filosofija negali ir neturi nagrinėti etikos, estetikos ir religijos dalykų, t. y. atsakinėti į pasaulėžiūros arba metafizinius klausimus. Egzistencializmas imasi uždavinio aiškinti, kaip įveikti žmogų ištikusią dvasinę krizę, nurodyti jam absoliutų atramos tašką ir vėl atgaivinti jame įsitikinimą, kad jo gyvenimas yra vertingas bei prasmingas. Pokario krizė, be abejo, sudarė palankias sąlygas egzistencializmo problematikos suaktualėjimui.

Egzistencializmo pirmtakas buvo danų filosofas-teologas S. Kierkegaard'as, kuris gyveno XIX amžiaus viduryje ir kovojo su Hegelio optimistiniu racionalizmu. Egzistencializmo idėjų užuomazgą ir panašias į jį pažiūras mes randame krikščionybės pasaulėžiūroje ir kai kuriose Rytų religijose, pavyzdžiui,

budizme. Todėl suprantama, kad egzistencializmo požiūris yra artimas ir daugeliui praeities ir mūsų laikų rašytojų (F. Dostojevskis, M. de Unamunas, R. M. Rilke, G. Marcelis ir kt.).

Egzistencializmas, kaip ir gyvenimo filosofija, pripažįsta, kad 1) žmogus yra centrinė filosofijos problema, kuri sąlygoja pasaulėžiūros reikšmę, ir 2) tiktai žmogus yra subjektas tikslia prasme, kuris įvairiais būdais santykiauja su aplinkiniu pasauliu kaip objektu. Subjekto ir objekto koreliacijoje pirmenybė priklauso subjektui ne tik pažinimo, bet ir visos jo sąveikos su pasauliu atžvilgiu. Bet egzistencializmas griežtai skiriasi nuo kitų gyvenimo filosofijos srovių tuo, kaip jis supranta ir apibrėžia bei įvertina žmogaus egzistenciją.

Egzistencijos terminas yra pasiskolintas iš scholastinės filosofijos (tiksliau, iš Aristotelio), kur jis priešpriešinamas „essentia": kaip realaus daikto konkretus buvimas jo bendrai esmei (Dasein — Sosein; конкретное бытие — сущность). Pasak gyvenimo filosofijos ir egzistencializmo terminologijos, egzistencija reiškia žmogaus *būtį*. Bet gyvenimo filosofija pirmiausia kreipia dėmesį į žmogaus gyvenimo formų turinį ir įvairumą ir iš šitų formų stengiasi išaiškinti jo esmę; egzistencijos terminą ji taiko ir žmonių kolektyvams (tautoms, klasėms ir pan.). Be to, gyvenimo filosofija atsižvelgia ir į žmogaus gyvenimo gimininguma kitoms gyvybės formoms; gyvybę ji linksta suprasti kaip antindividualų pradą, kuris sujungia žmogų su visu organiniu pasauliu ir leidžia žmogui pajusti esminį visos gamtos vieningumą (panteizmas).

Egzistencializmas egzistencijos terminą taiko tik atskiram individui ir pažymi juo tik pliką konkretų buvimo faktą (ne *kas* yra žmogus, bet *kad* jis yra) ir abstrahuojasi nuo bet kokio egzistencijos turinio apibrėžimo. Tačiau tiktai per šitą, atrodo, visiškai tuščią egzistencijos koncepciją galima prieiti prie egzistencijos esmės supratimo.

Kaip paaiškinti šitą teiginį? Galima nurodyti, kad konkrečios individo egzistencijos neįmanoma išsamiai apibrėžti, kad ji yra ta riba, prie kurios net ir tiksliausias apibrėžimas tik artėja, bet niekuomet jos galutinai nepasiekia. Taip pat ir esmi-

nių požymių visuma yra kažkas bendra ir nesutampa su konkrečia realybe. Tačiau šio nurodymo neužtenka, nes turimas galvoje ne bet koks konkretus daiktas, o tiktai žmogus — individas. Čia svarbu tai, kad žmogus yra *subjektas*, kuris pažįsta ne tik aplinkinį pasaulį, bet ir pats save, ir tuo pasireiškia jo sąmoningumas. Pažinimo aktą lydi nusimanymas, kad aš *pats* esu pažįstantysis. Todėl žmogus yra *patybė* (Selbst), *saubūtis* (Selbstsein), ir ta saubūtis yra jo egzistencijos branduolys, jo esmė. Tačiau subjektas negali pats save pažinti tuo pačiu būdu, kaip jis pažįsta pasaulį. Būtina pažinimo akto sąlyga yra ta, kad objektas būtų atskirtas nuo subjekto ir jam priešpriešinamas. Pasidaręs pažinimo objektu, subjektas nustoja buvęs subjektu ir pavirsta objektu (daiktu), t. y. įtraukiamas į daiktiško buvimo sferą. Taigi savižinos aktas neatskleidžia subjekto saubūties.

Kitokiu keliu eina M. Heideggeris. Jo manymu, jeigu mums nepavyksta įprastu būdu apibrėžti egzistenciją, tai priklauso nuo to, kad mes žmogaus egzistencijai apibrėžti taikome netinkamas kategorijas, kurios galioja tik daiktams, objektinei, daiktinei būčiai, bet ne žmogaus egzistencijai. Todėl egzistencijos esmės klausimą galima išspręsti tiktai sukūrus naujas sąvokas, kategorijas, kurios būtų pritaikytos prie specifinių patybės (Selbst) ypatybių. Užfiksuodamas šitas naujas kategorijas (egzistencialus), Heideggeris susidaro savo ypatingą terminologiją, kuri apsunkina jo veikalų supratimą.

Pasak Heideggerio, mes negalime tiesiog nusakyti, kas yra žmogaus egzistencija, bet mes galime iškelti aikštėn specifinį jos *buvimo būdą,* arba *modusą*. Pirmoji šito egzistenciją apibūdinančio buvimo būdo ypatybė yra ta, kad žmogaus saubūtis santykiauja pati su savimi, tiksliau sakant, šitas santykiavimas su savimi reiškia, kad žmogui rūpi jis pats, jo faktinis buvimas. Žmogaus egzistencijos struktūros šerdis — tai rūpestis (Sorge) arba nerimas dėl jo paties. Iš to aiškėja, kad saubūtis, patybė nėra tas pats, kas savižina, savimonė ar savivoka, tai nėra teorinė kontempliacija, o yra *savaimingas aktyvumas,* kuris negali tiesiog objektyvuotis ir yra visų žmogaus sugebėjimų (pažinimo, siekimų, jausmų, valios ir kt.) *subjektyvus šaltinis.*

Bet šitas rūpinimasis pačiu savimi gali reikštis ir veikti tik tada, kai subjektas santykiauja su kažkuo *kitu,* kas sudaro žmogaus egzistencijos veikimo lauką, jo aplinką. O tai yra *visas pasaulis,* fizinis ir socialinis, kuriame individas gyvena ir veikia. Todėl žmogaus egzistencijos (rūpesčio) pirmas konstitutyvus momentas yra jo *buvimas pasaulyje* (in der Welt sein). Tai reiškia, kad žmogus, individas savo esme yra susijęs su pasauliu, kad šis pasaulis yra toks pat realus kaip ir žmogus ir kad žmogaus buvimas negali būti grindžiamas žmogumi kaip jį pažįstančiu subjektu (prieš subjektyvųjį idealizmą). Pažįstančiam žmogui pasaulis pasirodo visų pirma kaip visuma tų daiktų, kurie jam turi gyvybinę reikšmę ir kuriais jis vienaip ar kitaip naudojasi praktiniams tikslams. Todėl šitą pirmykštį materialaus pasaulio aspektą Heideggeris vadina *parankiąja būtimi* (Zuhandensein, сподручное бытие). Ir tiktai tada, kai praktinis požiūris į daiktus užleidžia vietą teoriniam, kontempliatyviam požiūriui, kuris abstrahuojasi nuo utilitarinės daiktų reikšmės, daiktų parankumas pavirsta jų objektyviu, savarankiu *esamumu* (Vorhandensein, наличное бытие), t. y. tuo aspektu, kuris sąlygoja gamtos mokslų objektą.

Bet individą supantis pasaulis yra ne tiktai fizinis, bet ir socialinis. Todėl buvimas pasaulyje pasireiškia ir kaip *sambūvis* su kitais žmonėmis (со-существование, сообщество), t. y. bendravimas su jais, kur vienas veikia bei gyvena ne tik dėl savęs, bet ir dėl kito. K. Jaspersas tai vadina komunikacija, kuri yra pirmykštis žmogaus buvimo būdas ir negali būti išvestas iš kitų duomenų (kitų žmonių realumas nereikalingas įrodymo). Socialinį momentą suponuoja ir individo vienatvė. Šiaip ar taip, kai žmogus susivokia, jis visuomet nusimano esąs nugrimzdęs pasaulyje, nusikreipęs į savo fizinę ir socialinę aplinką ir visi jo rūpesčiai, ekonominiai ir visuomeniniai, visa jo veikla ir elgesys liečia tik pasaulio reikalus, kuriems jis yra atsidavęs. Tokia paprastai yra natūralioji žmogaus būklė, jo buvimo būdas, arba modusas.

Tačiau šitas buvimo modusas dar nėra žmogaus egzistencija tikslia prasme, nes egzistencija suponuoja tai, *dėl ko* jis yra, ir

tai, kas suteikia jam prasmę, reikšmę bei vertę. Bet tas „dėl ko" nėra koks nors išorinis tikslas už paties žmogaus buvimo ribų, o tai yra ne kas kita, kaip jo patybė (Selbst, самость), jo tikra esmė, kuri glūdi jame potencijoje kaip jo vidinė galimybė. O patybės, saubūties esminė ypatybė yra ta, kad ji niekuomet visiškai netelpa esamybėje, tame, kas ji faktiškai yra, bet visuomet išeina už savo ribų, užbėga sau už akių, iš anksto numato savo galimybes (Sichvorsiegsein, предвосхищение) ir jas vykdo arba nevykdo.

Bet čia reikia primygtinai pabrėžti, kad egzistencializmas apibrėžia egzistenciją kaip žmogaus saubūties *galimybę*, o ne kaip bet kokį faktinį jo buvimo būdą. Tai reiškia, kad žmogus savo egzistencijos gali ir neįvykdyti. Heideggeris skiria ir griežtai priešpriešina du žmogaus buvimo modusus — *tikrąjį* ir *netikrąjį*. Egzistencija sutampa tik su pirmuoju modusu. Skirtumas tarp tikrosios ir netikrosios egzistencijos prikauso nuo to, *kas* nulemia žmogaus gyvenimą, į ką yra nukreipti jo rūpesčiai bei siekimai: į aplinkinį fizinį ir socialinį pasaulį bei jo interesus ar į jo patybės, saubūties galimybių įvykdymą. Šių dviejų buvimo būdų skirtumas yra ne kiekybinis, o *kokybinis* ir toks didelis, kad perėjimas iš vieno į kitą gali įvykti tik *staigiu šuoliu*, o ne laipsniškai.

Nors buvimas pasaulyje yra neatskiriamas nuo žmogaus kaip sąmoningosios būties ir sąlygoja jos veiklą, tačiau, pasak egzistencializmo, kaip tik šitas ryšys su pasauliu yra tas veiksnys, kuris daugiausia trukdo žmogaus egzistencinių galimybių realizavimui. Gyvenimo filosofija žiūri į žmogaus-individo ryšį su gamta ir į jo visuomeniškumą, jo priklausymą kolektyvui kaip į teigiamą momentą, kuris teikia jo egzistencijai tvirtą atramos tašką ir tam tikrą saugumą, o, pasak egzistencializmo, priešingai, pasaulis yra žmogui kažkas pavojinga, kas jam ne tik priešinasi, bet grasina, ir kas kelia nejaukumo ir nerimo jausmą. Pokarinė depresija ir prislėgtumas uždėjo egzistencializmo gyvenjautai pesimistinį antspaudą. Žmogus, pasak Heideggerio, yra *įmestas* į jam svetimą pasaulį, prie kurio jo prigimtis nėra iš anksto pritaikyta. Žmogui primetamos tokios gyvenimo situ-

acijos, kurios nuo jo nepriklauso. Pasaulis nesiduoda iki galo pajungiamas mąstymo formoms, ir pažinimas neišvengiamai atsiremia į tai, ko pažinti negalima. Tvarkydamas savo gyvenimą, žmogus turi išsikovoti kiekvieną savo žingsnį į priekį.

Bet ne tik gamta ir išorinės aplinkybės varžo ir riboja žmogų, — taip veikia jį ir socialinė aplinka, sambūvis su kitais žmonėmis visuomenėje. Tai retas atsitikimas, kad komunikacija, bendravimas skatina individą įvykdyti savo saubūties galimybes. Visuomenėje viešpatauja viešoji nuomonė, tai, ką Heideggeris vadina *das Man,* beasmenis ir beveidis, kas yra ir visi, ir kartu niekas. Noromis nenoromis žmogus pasijungia šitam „man", prisisunkia jo interesų, pažiūrų, skonių, vertinimo kriterijų, žodžiu, visiškai nugrimzta pasaulietiškuose, t. y. kasdieniškumo rūpesčiuose ir visiškai užmiršta savo saubūtį, savo individualybę; jis pasidaro *masiniu* žmogumi.

Pasak Heideggerio, visuomenė neišvengiamai išsigimsta. Šios nusmukusios, arba išsigimusios, viešosios nuomonės būdingos pasireiškimo formos yra *plepėjimas, smalsumas* (sensacijų ieškojimas) ir dviprasmiškumas (tikrų ir netikrų dalykų kriterijų stoka). Žmogus gali atrasti savo tikrąją egzistenciją ir savo vidinę laisvę tiktai atsiskirdamas nuo masės pražūtingos įtakos. Ir apskritai, būdamas pasaulyje, individas visuomet atsiduria tam tikroje aktualioje situacijoje, į kurią jis turi atsiliepti. Dažniausiai šitos situacijos yra nepalankios žmogaus egzistencijos atsiradimui. Bet tarp šitų situacijų esti ir tokių, kurios gali paveikti žmogų taip, kad primena jam ne kasdieninio gyvenimo, bet jo egzistencijos reikalavimus. Tatai yra tos *kraštutinės situacijos,* kurios visiškai nepriklauso nuo žmogaus valios, kurios neišvengiamai atsiranda žmogaus gyvenime ir jas galima tik išsiaiškinti, išsiryškinti (erhellen), bet jų neįmanoma pakeisti. Žmogaus reakcija į kraštutines situacijas nulemia, ar jis pajėgia realizuoti savo egzistencijos galimybes, ar, priešingai, yra pasmerktas jas galutinai prarasti.

Šitos kraštutinės situacijos pasireiškia skirtingomis žmogaus nusiteikimo formomis: baime, nusivylimu, nuobodžiu, mirties neišvengiamumo nujautimu. *Baimė* (Angst, страх) — tai ne

bijojimas, *būgštavimas* (Furcht, боязнь), kuris nukreiptas į tam tikrą apibrėžtą, žinomą objektą. Baimė yra stichiška, ji negali būti pašalinta nurodant jos nepagrįstumą. Jos objektas yra kažkas nežinoma, neapčiuopiama, neapibrėžta ir šiuo atžvilgiu yra *niekas*. Nors baimė yra pozityvus potyris, bet žmogui jis yra grasinantis. Baimės akivaizdoje viskas atrodo bevertiška ir beprasmiška. Tačiau egzistencijos atžvilgiu baimė turi ir teigiamą reikšmę, nes sukrečia žmogų iki pagrindų, atskleidžia jam kasdieninio gyvenimo netvirtumą, netikrumą bei niekingumą ir tuo praskina kelią į tikrąją egzistenciją, bet praskina tiktai tam žmogui, kuris ją ištvermingai iškenčia ir nemėgina bailiai nuo jos pasislėpti vienu ar kitu būdu.

Su baime ir kitomis kraštutinėmis situacijomis yra glaudžiai susijęs žmogaus nusimanymas apie savo gyvenimo *ribotumą*, taigi apie savo *mirtingumą*. Šitai problemai egzistencializmas skiria ypatingą reikšmę, bet jis nagrinėja ją ne bendra teorine prasme, kad mirtingumas yra bendras gyvybės dėsningumas, kuriam pajungtas ir žmogus, bet konkrečia prasme, kaip žmogus yra nusiteikęs savosios mirties atžvilgiu, kuri yra jo asmeninis reikalas ir kurios jis negali suversti kitam (H. Fallada: žmogus miršta visuomet vienatvėje). Paprastai žmonės, atsidavę kasdieniškumui, mažai rūpinasi šiuo klausimu ir linksta manyti, kad jis liečia kitus, bet ne jį patį. Egzistencializmas atmeta bet kokią interpretaciją, kuri žmogui galėtų suteikti paguodos ir sutaikyti jį su mirtingumo idėja. Priešingai, jis ragina žmogų suprasti ir išgyventi visą mirties ir gyvybės konflikto aštrumą bei gilumą, nes tiktai tam, kuris yra supratęs ir išgyvenęs visas šito konflikto kančias, tiktai tam, kuris įsisąmonino šitą faktą, šita situacija, savosios mirties idėja bus akstinas sutelkti visas savo jėgas savo tikrosios egzistencijos galimybėms įgyvendinti. Tačiau tai nereiškia, kad gyvenimo vertė priklauso nuo žmogaus pasiektų rezultatų, jo atliktų darbų ir žygių. Mirtis gali užklupti žmogų netikėtai ir neleisti jam užbaigti numatytą planą, išorinės aplinkybės gali sužlugdyti visus jo užsimojimus. Gyvenimo įvertinimą egzistencijos atžvilgiu nulemia tiktai vienas dalykas: žmogaus vidinis nusistatymas ir nusiteikimas, jo

pasiruošimas ir pasiryžimas atiduoti visas savo jėgas pasirinktam uždaviniui, ir jau nesvarbu, ar jis pasiekia numatytą tikslą, ar, kovodamas dėl jo, žūsta. Tik taip įvyksta šuolis iš kasdieniškumo sferos į laisvę, į saubūtį, į tikrąją egzistenciją, kuri turi nelygstamą vertę. Egzistencializmas vadina tai egzistencijos *transcendentiškumu* (transcensus — perėjimas į aukštesnį būties planą).

Bet egzistencijos problemai nušviesti reikia išsiaiškinti dar dvi jos struktūrines ypatybes, būtent jos *laikiškumą* (Zeitlichkeit, временность) ir *istoriškumą* (Geschichtlichkeit, историчность). Egzistencializmas skiria du laiko aspektus — objektyvųjį laiką ir subjektyvųjį laiką. *Objektyvusis laikas* yra tas laiko aspektas, kuris yra būdingas gamtos mokslams. Laikas čia matuojamas laikrodžiu. Jis suprantamas kaip vieno matmens kontinuumas, kuris tolygiai teka viena kryptimi iš praeities į ateitį ir kur vienas momentas kokybiškai nesiskiria nuo kito. *Subjektyvusis laikas* yra tas, kurį žmogus gyvendamas ir veikdamas tiesiog išgyvena, arba patiria. Paprastai sakoma, kad dabartis yra tas taškas, arba akimirksnis, kuris atriboja praslinkusį laiką nuo ateinančiojo. Bet toks aiškinimas yra jau tam tikros abstrakcijos išdava, kuri suartina laiką su erdve. Dabartis, kurią mes tiesiog išgyvename, yra ne taškas, o tam tikras *laiko tarpas,* kuris aprėpia ir tai, kas ką tik praėjo, ir tai, kas ateina. Dabartyje praeitis išsilaiko ir ateitis numatoma. Čia atskiri laiko momentai kokybiškai skiriasi. Žmogaus elgesyje ir veiksmuose visuomet glūdi visi trys momentai, arba kryptys. Ir pagal tai, koks yra žmogaus santykis su pačiu savimi, ar žmogus yra nukreiptas į jo saubūtį, ar į aplinkinį pasaulį, t. y. pagal tai, ar tas santykis yra tikras ar netikras, keičiasi ir žmogaus santykis su laikiškumu. Žmogus arba pasyviai pasiduoda įvykių eigai, susilaikydamas nuo bet kokio atsakingo žingsnio, arba jis lemiamu momentu sutelkia visas savo jėgas ir ryžtasi padaryti šuolį iš netikrosios egzistencijos į tikrąją. Ir tiktai šitas *ryžtingumas* (Entschlossenheit, решимость) suteikia jo egzistencijai nelygstamą vertę. Tas akimirksnis, kuriuo realizuojasi ryžtingumas, savo reikšmingumu išsiskiria iš visų

momentų, iš kurių susideda kasdieninis gyvenimas, ir negali būti laikomas nenutrūkstamo proceso išdava. Nors šis akimirksnis ir yra trumpalaikis, jo absoliučioje vertėje slypi kažkas amžina. Tačiau tas atsiradęs egzistencinis ryžtingumas nepavirsta pastoviu žmogaus nusiteikimu ir būsena. Naujos lemiamos situacijos akivaizdoje ryžtingumas turi būti kaskart iš naujo iškovotas.

Su žmogaus egzistencijos laikiškumu yra neatskiriamai susijusi ir kita jos esminė ypatybė, būtent egzistencijos istoriškumas. Taip pat, kaip egzistencializmas skiria objektyvųjį ir subjektyvųjį laiko aspektą, jis skiria ir *objektyviąją istoriją*, t.y. objektyvių įvykių eigą bei vystymąsi, ir *subjektyvųjį istoriškumą*, t.y. vidinę dinaminę struktūrą tų būtybių, kurios aktyviai dalyvauja istorijos vyksme. Kaip tik šitam subjektyviam istorijos aspektui egzistencializmas skiria ypatingą dėmesį. Kai egzistencializmas apibūdina žmogaus egzistencinį nusiteikimą kaip ryžtingumą, jis nusako šitą vidinį aktyvumą tik formaliai, abstrakčiai, nes nenurodo, koks yra jo konkretus turinys ir tikslas, kokios kiekvienu konkrečiu atveju yra tikrosios egzistencijos galimybės. Šitą turinį ir tikslą gali tiksliai apibrėžti ta istorinė situacija, kurioje žmogus atsiduria ir turi veikti. Šita situacija ne jo sukurta, ją primeta visa istorinė praeitis, ta kultūra, visuomenė arba tauta, kuriai individas priklauso ir kurioje jam skirta gyventi ir veikti. Tai yra tas iš tėvų ir protėvių gautas palikimas, kurį žmogus turi įsisavinti suprasdamas, kad nė viena istorinė situacija nesikartoja ir kad jo gyvenimo laikotarpis yra ribotas. Iš šito palikimo plaukia ir tie konkretūs uždaviniai, kurie iškyla prieš individo akis ir kurie užbrėžia jo veiklos konkretų turinį ir tikslą. Ir šita veikla bus egzistenciškai reikšminga, jei žmogus yra pasiryžęs prisiimtam uždaviniui paaukoti visas savo jėgas.

Ir šiuo klausimu egzistencializmas žymiai nukrypsta nuo gyvenimo filosofijos. Gyvenimo filosofija iškelia istorinio proceso kūrybiškumą ir kultūros vystymąsi, jos progresą laiko esminiu šio proceso momentu. Perimdama praeities palikimą, kiekviena nauja karta įneša į kultūros vystymąsi kažką nauja. Todėl ir

atskiro individo gyvenimas įvertinamas pagal tai, kuo jis yra praturtinęs kultūros lobyną. O pasak egzistencializmo, sprendžiamąją reikšmę turi ne tai, kiek individas yra prisidėjęs prie kultūros pažangos, o tik tai, ar jis yra išdrįsęs padaryti tą lemtingą šuolį iš kasdieniškumo į tikrąją egzistenciją ir laisvę. Egzistencijos plane nėra ir negali būti progreso, nes kiekviena nauja karta turi spręsti tą patį pagrindinį klausimą — kaip įgyvendinti patybės, saubūties tikrąsias galimybes?

Tiesa, šis klausimas sprendžiamas kaskart vis skirtinguose kultūros lygiuose bei situacijose ir todėl jo konkretus turinys bus kaskart skirtingas. Bet savo esme, egzistencijos atžvilgiu, problema visuomet lieka ta pati. Šia prasme Heideggeris ir teigia, kad individui perimant kultūros palikimą visą laiką kartojasi tas pats procesas — egzistencijos galimybių įgyvendinimas. Šis *pasikartojimas* (Wiederholung) nereiškia mėginimo atgaivinti praeitį, grįžti prie to, kas jau pasiliko praeityje. Egzistencializmui taip pat yra svetimas grynai teorinis, kontempliatyvus nusiteikimas. Jis reikalauja iš žmogaus didžiausio visų jėgų įtempimo, kad realizuotų saubūties tikrąsias galimybes, ir tiktai šitas vidinis aktas, šitas šuolis turi absoliučią vertę ir nepaliečiamas to reliatyvumo, kuris neatskiriamas net nuo didžiausių objektyviosios kultūros laimėjimų. Ryžtingumas, kuriuo pasireiškia tikroji egzistencija, — tai herojaus laikysena, herojaus nusiteikimas. Herojus drįsta rizikuoti, nebijo pralaimėjimų, yra atsidavęs savo prisiimtam uždaviniui ir paskiria jam savo gyvenimą. Toks yra egzistencializmo asmenybės ir laisvės idealas.

Kritiškai įvertinant egzistencializmą, reikia visų pirma iškelti jo svarbiausias tendencijas ir jo poziciją kitų mūsų laikų filosofinių srovių atžvilgiu. Egzistencializmas yra mėginimas sukurti tokią filosofiją, kuri kapitalizmo sąlygomis atitiktų žmonių dvasinius poreikius ir galėtų būti pagrindas tokios pasaulėžiūros, kuri atsakytų į svarbiausius gyvenimo klausimus ir nurodytų naują žmogaus asmenybės idealą, savaip užimtų religijos vietą.

Egzistencializmas yra nukreiptas prieš *pozityvizmą*, kuris filosofijos uždavinį apriboja mokslinių sąvokų išaiškinimu ir pasaulėžiūros (etikos, estetikos, religijos) klausimus laiko metafi-

zika, kuria mokslinė filosofija neužsiiminėja. Tačiau kartu egzistencializmas yra nukreiptas ir prieš *racionalizmą* (I. Kanto, G. Hegelio ir kt.), kuriam žmogus yra abstraktus pažinimo subjektas ir kuris neatsižvelgia į tai, kad pažinimas — tai ne vienintelis ir ne pirminis žmogaus santykis su pasauliu. Egzistencializmas atmeta racionalizmo neistoriškumą, jo apriorizmą ir stengiasi įveikti abstraktumą nagrinėdamas žmogų kaip konkrečią vienybę, kurioje visi jo sugebėjimai ir prigimties apraiškos (protas, siekimai, jausmai ir t.t.) yra organiškai suaugę ir drauge lemia jo buvimo būdą, jo egzistenciją.

Egzistencializmas iškelia žmogaus kaip subjekto dinamiškumą, laikiškumą ir istoriškumą, o tai žmogų radikaliai skiria nuo objektyvios daiktiškos būties. Todėl ir tos kategorijos, kurios sąlygoja daiktiškos būties struktūrą (substancija, akcidencija, daiktas, savybė ir kt.), netinka subjekto saubūčiai apibrėžti. Tam reikalingos kitos kategorijos, kurias Heideggeris vadina egzistencialais. Egzistencializme nerandame atskirų filosofijos dalių (gnoseologijos, etikos ir t.t.), bet visos pagrindinės filosofijos problemos nagrinėjamos ir sprendžiamos kartu.

Nors egzistencializmas ir pripažįsta materialaus pasaulio realumą ir sąmonės atvirumą pasaulio būčiai, jis vis dėlto pirmenybę teikia subjektui, teigdamas, kad atskiro subjekto potyriai, jo išgyvenimai yra tie pirminiai duomenys, už kurių ribų pažinimas negali išeiti. Bet tai yra ta imanentiškumo tezė, kuria remiasi subjektyvusis idealizmas, tik sąvoka „sąmonė" čia yra pakeista sąvoka „gyvenimas". Tuo pabrėžiama, kad pažinimas nėra vienintelis santykis, kuris sieja žmogų su pasauliu. Šiaip ar taip, žmogus-subjektas yra centrinė filosofijos problema, o visi kiti būties sluoksniai ir planai nagrinėjami vien tiek, kiek jie sudaro žmogaus gyvenimo aplinką, arba foną.

Todėl egzistencializmo pasaulėžiūra yra aiškiai *antropocentriška*. Tai aiškėja iš to, kad materialiąją būtį egzistencializmas apibūdina pirmiausia *pragmatiškai*, kaip parankiąją būtį, t. y. tokią, kuri yra priemonė žmogui jo gyvybiniams poreikiams patenkinti. O ta tezė, kad žmogaus potyriai apriboja tą būties sferą, kuri žmogui yra prieinama, ne tik veda į tam tikrą, relia-

tyvų agnosticizmą, bet ir nesiderina su ta tendencija, kuri aiškiai pasireiškia dabartinėje gamtos mokslų raidoje. Pastaroji liudija, kad gamtos mokslai vis daugiau atsipalaiduoja nuo visokių kosmoso antropocentrinių, antropomorfinių interpretacijų ir kad, pavyzdžiui, mikrofizika atskleidžia mums tokius būties klodus, kurių negalima pažinti remiantis tik tuo pasaulio vaizdu, kuris susidaro tiesiog iš mūsų pojūčių duomenų. Tiesioginiai potyriai galėtų geriausiu atveju pateisinti makrofiziką, bet ne mikrofiziką. Žmogaus potyrių pažintinė reikšmė yra nepagrįstai išpūsta ir suabsoliutinta.

Dar vienas klausimas, į kurį reikia atsakyti, yra toks: ar egzistencializmas tesi tai, ką jis žada, būtent, ar jis nurodo tokį žmoniškumo, humaniškumo idealą, kuriuo mūsų laikų žmogus galėtų vadovautis realiame gyvenime? Mes matėme, kad jo nubrėžtas idealas: žmogaus saubūtis, tikrosios egzistencijos galimybių įgyvendinimas — yra *formalus*, nes nenusakoma, koks yra tikrosios egzistencijos konkretus turinys, ir nenusakoma todėl, kad, istorinei situacijai kintant, kinta ir egzistencijos galimybės, tas uždavinys, kurį žmogus imasi atlikti. Bet tada, rodos, niekas nekliudo tam, kad toks formalus idealo apibrėžimas galėtų būti suderinamas su priešingomis etinėmis ir socialinėmis pažiūromis, pavyzdžiui, ir su socializmu, ir su fašizmu. Taip iš tikrųjų ir atsitiko egzistencializmui. Viena vertus, kai kurie nacionalsocializmo ideologai pasinaudojo egzistencializmu savo fašistinėms pažiūroms pagrįsti (net ir pats Heideggeris pasidavė šiai pagundai). Antra vertus, Sartre'as karo metu palaikė komunistus rinkimuose į parlamentą, okupacijos metu dalyvavo pasipriešinimo judėjime ir dabar ryžtingai kovoja dėl taikos ir demokratijos.

Pagaliau principinių neaiškumų ir nedermių yra ir egzistencializmo pažiūroje į individo ir visuomenės santykį. Nors egzistencializmas ir pripažįsta žmonių bendravimą ir sambūvį esminiu individo egzistencijos, jo saubūties momentu, tačiau šitą santykį jis nušviečia tik vienašališkai, tik iš individo pusės, t. y. atskleidžia, kaip visuomenė veikia individą, kuris savo esme yra savarankiškas, ir nesvarsto klausimo, kokiu atžvilgiu individas

yra subordinuotas visuomenei. Egzistencializmas yra *individualistinė pasaulėžiūra,* pirmenybė čia priklauso individui, o visuomenės poveikis individui pasireiškia, pasak egzistencializmo, pirmiausia neigiama prasme, nes individas, pasiduodamas visuomenei ir persiimdamas socialinėje aplinkoje viešpataujančiomis nuomonėmis, skoniais, interesais, neišvengiamai praranda savo saubūtį ir tūno netikrojoje egzistencijoje. Taigi atrodytų, kad individas pasiekia laisvę tik tada, kai jis atsikrato visuomenės įtakos ir yra vienišas. Bet, antra vertus, individas negali užsidaryti savyje: toks kraštutinis individualizmas nesuderinamas su asmenybės egzistencijos *istoriškumu.* Pasak egzistencializmo, asmenybė gali įvykdyti savo egzistencijos galimybes tik perimdama savo laikų kultūros palikimą, o tas palikimas yra ne atskiro individo kūrinys, o visuomenės būties, objektyviosios dvasios vystymosi išdava. O tai rodo, kad individo ryšys su visuomene ir priklausomybė nuo jos ir teigiama prasme yra daug glaudesni, kad individo savarankiškumas yra daug ribotesnis, negu kad tvirtina egzistencializmas. Be to, jei kultūros palikimas turi objektyvią reikšmę ne tik atskiro individo egzistencijai, tai ir tos egzistencijos turinys turi atitikti tam tikras visuomenines vertybes.

Reikia pažymėti, kad tuose bendruose metmenyse, kuriuos aš nubrėžiau savo pranešime, mes nerandame aiškaus ir apibrėžto egzistencializmo atsakymo į visus paliestus klausimus. Ir tai suprantama, nes egzistencializmas yra suskilęs į daugelį srovių, kurios nevienodai interpretuoja pagrindines egzistencializmo mintis ir kurios evoliucionuoja skirtingomis kryptimis. Pavyzdžiui, aiškinant individo ir visuomenės santykį, tam tikrais atvejais visuomenei, tautai priskiriama ir savarankiška, teigiama reikšmė. Tą patį galima pasakyti ir apie vadinamąją transcendentiškumo problemą. Transcendentiškumą egzistencializmas priskiria tam šuoliui, kuris realizuoja asmenybės perėjimą iš netikrosios egzistencijos į tikrąją, taigi ir asmenybės nelygstamą vertę. Jaspersas aiškina transcendentiškumą metafizine prasme. Tikrojoje egzistencijoje žmogus, nepaisant jo ribotumo, sueina į kontaktą su Absoliučiąja būtimi (su Dievu), kurios ra-

cionaliai negalima pažinti. Natūralu, kad egzistencializmas turėjo įtakos protestantinei teologijai; sekdama Kierkegaard'u, ji pripažino egzistencializmą krikščionybės filosofiniu pagrindu. Bet, antra vertus, Heideggerio egzistencializmas yra ateistinio pobūdžio; jis primygtinai pabrėžia, kad jo filosofija yra žmogaus asmenybės ontologija, pagrįsta fenomenologine analize, kuri nesiremia jokiomis supozicijomis, neglūdinčiomis pačiuose nagrinėjamuose fenomenuose. Kaip tik šitas ateistinis egzistencializmas įgijo daug sekėjų Prancūzijoje; žymiausias jų atstovas yra Sartre'as.

STRAIPSNIAI IŠ „LIETUVIŠKOSIOS ENCIKLOPEDIJOS“

ANAKSAGORAS iš Klazomenų (500—428) — graikų filosofas; gyveno Atėnuose Periklio gadynėje. Pasak Anaksagoro, niekas negimstą ir nepranykstą. Visa, kas yra, susidarą iš sėklų, t. y. be galo mažų medžiaginių dalelių, kurių kiekis ir kokybė neaprėžtas. Vienarūšės sėklos pritraukiančios, skirtingos — atstumiančios viena kitą. Kiekviename daikte glūdi visokių rūšių sėklų, bet daikto kokybė nusprendžiama tų sėklų, kurių jame esama daugiausia. Pradžioje buvęs chaosas: visos sėklos buvusios jame sumaišytos; sutvarkęs pasaulį, protas sukėlęs medžiagos sūkurį, iš kurio pradėjusios išsiskirti skirtingos medžiagos rūšys: eteris, oras, žemė, dangaus akmens — žvaigždės. Tolesnis kosmo susidarymo procesas vykęs mechanišku būdu. Protas irgi esąs medžiaginis gaivalas, bet švelniausias ir gryniausias. Organizmai kilę iš apvaisintos žemės diegų; juose visuose esąs tas pats kosmiškas protas, tiktai nevienodu kiekiu.

Neustadt E. Anaksagors Lehre vom Geist. — 1914.

ANAKSIMANDRAS iš Mileto (Mažojoj Azijoj) (g. 610 m. a. — 547 pr. Kr.) — joniečių gamtos filosofijos atstovas ir mokslininkas. Pasak Anaksimandro, visų daiktų ir būtybių pradmuo — *apeiron,* amžina, nepabaigiama, nesunaikinama būtis, kiekio atžvilgiu neapribota, kokybės atžvilgiu neapibrėžta. Iš apeirono išsiskirianti šalčio bei šilumos priešingybė, iš jų junginio kyląs vanduo, paskui žemė, oras ir ugnies sfera (žvaigždės). Organizmai gimstą iš jūros dumblo, pirma žuvys, iš žuvų — kiti gyvuliai ir žmonės. Žemė esąs plokščias cilindras, apsuptas daugelio sferų,

kuriose besisuka dangaus šviesuoliai ugnies ratų pavidalu. Pasaulio gyvenimas — cikliškas: periodiškai jis gimstąs iš apeirono ir vėl grįžtąs į jį. Anaksimandras, kaip ir kiti graikų gamtos filosofai, hilozoistas. Anaksimandro kosmologija kilo iš tų laikų religinių bei mitologinių pažiūrų. Anaksimandras pirmas sudarė žemėlapį ir įvedė Graikijoj saulės laikrodį. Iš jo proziško veikalo „Apie gamtą" teliko tik keletas eilučių.

ANAKSIMENAS iš Mileto, Anaksimandro mokinys (588—524) — joniečių gamtos filosofijos atstovas. Pasak Anaksimeno, visos būties pradmuo — oras, kuris išsiskiesdamas virstąs ugnimi ir sutirštėdamas — vandeniu ir žeme. Jo kosmologija panaši į Anaksimandro. Esmingas skirtumas, kad jis atskiria planetas ir nejudomąsias žvaigždes. Kosmiškas procesas — cikliškas. Anaksimenas pirmas teisingai išaiškino saulės ir mėnulio užtemimą.

ANTISTENAS, graikų filosofas (a. 444—379) — Gorgijo ir Sokrato mokinys, kinikų mokyklos įkūrėjas. Vienintelis tikras gėris, pasak Antisteno, yra dorovė, kuri remiasi išmintimi. Dorovės priešprieša yra aistros ir susijęs su jomis jausminis pasimėgimas. Visa, kas tarp dorovės ir nedorovės, — abejinga. Dorovė, pasireiškianti susivaldymu bei dvasios nepriklausomumu nuo kūniškų geismų, sutampanti su tikra palaima. Ji reikalinga nuolatinio mankštymo (askezės). Tik tai, kas natūralu, neprieštarauja protui ir dorovei. Todėl visi įpročiai, įstatymai ir pažiūros, kurios prigimtimi*, neturinčios jokios vertės. Kultūra, kiek ji pripažįsta nepareinančius nuo dorovės gėrius, esanti neigiama. Gnoseologijoj Antistenas Platono idėjų teorijos priešininkas. Realūs tiktai pojūčiais pagaunami daiktai. Sąvokos ne kas kita, kaip bendri daiktų pavadinimai (nominalizmas).

BACON Francis (1561—1626) — anglų filosofas ir valstybininkas. Anglijos kanclerio (didžiojo antspaudo saugotojo) Mikalojaus Bacono (1509—1579) sūnus, prie tėvo gyvos galvos

ėjo mokslus Cambridge College ir 3 metus išbuvo Prancūzijoj prie Anglijos pasiuntinio, grįžęs stojo advokatūron (1582) ir opozicijos buvo išrinktas į parlamentą (1584). Globojamas karalienės Elžbietos meilužio grafo Essexo, šiam suorganizavus sąmokslą prieš ją, Baconas kaip valdžios advokatas 1601 teisme jį kaltino ir išleido manifestą Essexo mirties bausmei pateisinti. Ypač užėmus sostą Jokūbui I (1603) jis greit ėmė kilti, remiamas lordo Buckinghamo: 1604 bajoras, 1607 vyriausias advokatas (solicitor general), 1615 vyriausias įgaliotinis (attorney general), 1616 slaptosios tarybos narys, 1617 didysis antspaudo saugotojas, 1618 didysis kancleris ir Verulamo baronas (tad Baconas *Verulamiškis*), 1621 Saint-Albano kunigaikštis (viscount). Tačiau tais pat metais parlamento jis buvo kaltintas ėmęs kyšius ir nuteistas kalėjimu bei turto atėmimu; karaliaus nuo bausmės kad ir atleistas, į politiką nebegrįžo. 1597 jis išleido „Essays or councils civil and moral" (Doroviniai ir politiniai svarstymai), kurie iškėlė jo vardą kaip rašytojo. 1605 „Advancement of learning" (Mokslo pažanga), vėliau išplėsta lotynų kalba „De dignitate et augmentis scientiarum" (1623), nelyginant mokslo enciklopedija ir klasifikacija. 1612 „Cogitata et visa" (Mintys ir pastabos), išplėsta 1620 lot. „Novum organon scientiarum, sive indicia vera de interpretatione naturae". Sumanęs parengti visą mokslo sistemą (Instauratio magna scientiarum), jos pirmajai daliai jis paskyrė „Novum organon", antrajai „De dignitate", trečioji dalis jo sekretoriaus Rawley paskelbta 1627 antrašte „Sylva sylvarum sive historia naturalis", o žadėtosios dar 3 dalys Bacono nesuskubta parūpinti. Pažymėtini dar šie jo raštai: „Essays moral, economical and political" (1626), „Historia regni Henrici VII" (1620) ir kt. Minėtina taip pat jo 1624 parašyta „Nova Atlantis" (Visuomenės utopija), kuri nebaigta liko rankraščiu. Jo veikalų rinkiniai išleisti 1615, 1730 ir t. t., pilniausią betgi leidinį 1857—1874 Londone parūpino Speddingas, Ellis ir Heathas: „The works of Fr. Bacon", 14 t., kurių 1—7 — Bacono veikalai, 8—14 — jo korespondencija (5000 laiškų) ir biografija (ir skyrium: Spedding, Account of the life and times of Lord Bacon, 2 t., 1879).

Bacono *filosofija*. Baconas yra mokslinio induktyvinio metodo kūrėjas. Kaip Descartes, Baconas ryžosi surasti ir nustatyti mokslinio pažinimo pagrindus ir metodus, kurie laiduotų pažinimo teisingumą ir pašalintų visas klaidos priežastis. Patį pažinimą Baconas supranta praktiškai kaip priemonę gamtai valdyti ir naudotis josios jėgomis žmonijos gerovei. Bet užvaldyti gamtą galima tiktai jos klausant, pripažįstant teisinga vien tai, ką mums teikia pats patyrimas, ir nieko jam nepridedant iš pažįstančio subjekto pusės. Bacono filosofija susiskaido todėl į dvi dalis. Pirmoji — neigiamoji — iškelia aikštėn pagrindines klaidos priežastis, visų pirma žmogaus proto prietarus, arba anticipacijas (anticipatio mentis), kurios iškraipo gamtos vaizdą ir sukuria mąstymo stabus (idola). Baconas skiria keturias idolų rūšis: 1) *idola specus* — olos (urvo) idolai, kurie priklauso nuo žmogaus individualinių ypatybių; jie gali būti pašalinti kolektyviniam patyrimui padedant; 2) *idola theatri* — teatro idolai, pagrįsti mūsų pasitikėjimu autoritetais ir filosofinėmis sistemomis; 3) *idola fori* — aikštės (rinkos) idolai, kurie atsiranda žmonių santykiuose dėl kalbos netikslumo ir neaiškumo; 4) *idola tribus* — giminės idolai, pareiną nuo bendros žmogaus prigimties ir jo palinkimo spręsti apie gamtą iš analogijos su pačiu savim, t. y. iš tų tikslų, kuriuos žmogus jai priskiria (causa finalis). Sugriovus šiuos stabus (idola) tuo pat, pasak Bacono, reikią atsisakyti ir nuo scholastino pažinimo būdo, kuris jam lygus nustatytam Aristotelio deduktyviniam metodui (silogizmui). Tas metodas, Bacono nuomone, neturįs jokios vertės, nes jis visai nepaisąs faktų ir baigiąsis ginčais dėl žodžių. Deduktyvinė logika turinti būti pakeista induktyvine, atremta patyrimu (empirija), faktų stebėjimu ir mėginimais. Tai nereiškia, kad pažinimui reikia tenkintis paskirų faktų rinkimu; gamtos reiškiniai turi būti tinkamai interpretuoti (išaiškinti), iš jų turi būti išvesti bendri dėsniai. Bet toks induktyvinis apibendrinimas negali remtis paprastu faktų išskaičiavimu (per enumerationem simplicem), turi vykti metodiškai, 1) palaipsniui pereinant nuo mažiau bendrų prie bendresnių posakių ir 2) svarstant kiekvieno nuotykio reikšmę tiriamajam reiškiniui aiškinti.

Sprendžiamos reikšmės turi tiktai a) vadinamosios neigiamosios instancijos (instantiae negativae), tie nuotykiai, kurie prieštarauja įspėjamajam aiškinimui, ir b) pranašesnės instancijos (instantiae praerogativae), nuotykiai, kurie gali įvykti tiktai jei tyrinėtojo įspėjimas (apibendrinimas) atitinka tikrovę. Tyrinėtojo uždavinys — mėginimų būdu surasti ir sunaudoti šitas lemiamąsias (neigiamas ir teigiamas) instancijas. Todėl induktyvinė logika esanti *ars inveniendi* — išradimo menas. Baconas iškėlė aikštėn metodiško eksperimento (mėginimo) reikšmę ir bendrais bruožais aprašė tą indukcijos teoriją, kuri galutinai buvo nustatyta Millio XIX a. — Tačiau Baconas paliko tiktai indukcijos teoretikas. Nors didieji XVI a. atradimai bei išradimai padarė įtakos jo mąstymo būdui (parakas, knygų spausdinimas, Amerikos atradimas), jam pačiam dar nepavyko praktiškai įgyvendinti savo metodo ir pritaikyti konkrečioms gamtos mokslų problemoms. Baconas domėjosi ir mokslų sisteminimo reikalu (globus intellectualis). Jis dalina pažinimą į tris rūšis: istoriją, poeziją ir filosofiją (mokslą tikslia prasme), kurios atitinka tris pagrindinius žmogaus sugebėjimus: atmintį, vaizduoklę ir protą. Metafizikos kaip savarankiško mokslo Baconas nepripažįsta. Pažinimo objektai tesą žmogus ir gamta. Dievas pažinimui neprieinamas, tai tikėjimo dalykas.

Bacono reikšmę mokslo istorijoj kai kurie mėgino nuginčyti, kaip štai Justus Liebigas: „Über Bacon und die Methode der Naturforschung" (1863) prieš Kuno Fischerio ir kt. teigimą.

Abbot E. Francis Bacon, an account of his life and works. — London, 1885; *Fischer K.* Francis Bacon und seine Nachfolger. — Leipzig, 1875 ([4]1923); *Rémusat Ch.* Bacon, sa vie, sons temps, sa philosophie et son influence jusqu'a nos jours. — 2. éd. — Paris, 1858; *Zālītes P.* Frensis Bekons, viņa dzīve un filozofija, sakarā ar grieķu filozofija vidusaiku scholastiku un renesansi. — R., 1926.

BIZANTIJOS FILOSOFIJA (apie 300—1450) glaudžiai susijusi su teologija; jos uždavinys — racionaliu būdu išaiškinti ir pagrįsti krikščionių tikybą ir Bažnyčios nustatytas dogmas. Ji remiasi daugiausia platonizmo ir neoplatonizmo mokslais, bet

iš dalies seka ir Aristotelio idėjomis. Etikoj reiškiasi kartais cinizmo (kinizmo) ir stoicizmo įtaka. Galima skirti trys laiko tarpai: 1) 300—400 filosofiškai teologinės spekuliacijos pražydimo metas. Ypač pagarsėjo Origeno mokyklos sekėjai Eusebijas ir trys didieji kapadokiečiai: Bazilijus Didysis, Grigalius Nazianzietis ir Grigalius Nysietis, kurie stengėsi suderinti platonizmo idėjas su krikščionybės dogmatika. Žymus mistinės filosofijos atstovas buvo Makarijas Egiptietis. Aristotelizmui artima buvo Antiochijos mokykla, taikanti Šv. Rašto interpretacijai istoriškai filosofinį metodą. 2) 400—750 filosofai ir teologai varo toliau savo pirmtakų pradėtą darbą, aiškindami Apreiškimo tiesas, Platono ir Aristotelio filosofijos padedami. Žymiausi Sinesijas, Nemesijas, Kirilas Aleksandrietis ir Gazos mokyklos atstovai Prokopijas, Enėjas ir kt. Jie nepasižymi mąstymo gilumu bei originalumu, išskyrus Pseudodionisiją Areopagitą ir Maksimą Išpažintoją. Pereinamajam metui priklauso Jonas Damaskietis, surinkęs ir susisteminęs visą Bažnyčios dogmatikos mokslą. Neoplatonizmo įtaka šiuo laiko tarpu kiek nusilpo, ypačiai kai imperatoriaus Justiniano įsakymu 529 buvo uždaryta filosofijos mokykla Atėnuose. 3) 750—1450 savarankiška filosofinė spekuliacija visiškai nustoja buvusi. Bizantijos mokslininkai tesitenkina klasikinių filosofų ir ištraukų bei rinkinių iš jųjų veikalų komentavimu. Tuo būdu net ir Bizantijos kultūros susmukimo metu klasikinės filosofijos tradicija išlieka ir, Bizantijos imperijai sugriuvus, pereina drauge su graikų mokslininkais, išsikėlusiais iš tėvynės, į Vakarų Europą. Apskritai vyrauja Aristotelio įtaka. Nepaprasta erudicija pasižymėjo patriarchas Fotijus ir jo mokinys Aretas. XI a. pagarsėjo logikai Mykolas Pselas ir Jonas Italas. Žymiausi mistikos atstovai: Simeonas, naujasis teologas, Grigalius Palamas ir Mikalojus Kabasila.

Krumbacher K. Geschichte der byzantinischen Literatur. — 2. Aufl. — München, 1897.

COMTE Auguste (1798 01 19 Montpellier — 1857 09 05 Paryžiuje) — prancūzų filosofas, pozityvizmo kūrėjas. 1814—1816 studijavo Paryžiuje matematikos ir gamtos mokslus. 1816 buvo

susiartinęs su Saint-Simonu, kuris padarė jo filosofinei galvosenai ir idėjoms sprendžiamąją įtaką; vėliau tą bičiulystę nutraukė, nesutikdamas su Saint-Simono filosofijos religine pakraipa. 1832—1843 egzaminatorius Paryžiaus politechnikoje. Vėliau gyveno iš pensijos, tiekiamos jo draugų ir sekėjų Anglijoje ir Prancūzijoje (Subside positiviste), kurie jam dar gyvam, o ypač mirusiam, rodė beveik religiško gerbimo. Jam nepavyko gauti profesūros Paryžiuje. Nuo to laiko jis visiškai atsidėjo savo filosofinės sistemos išsiplėtojimui ir apdirbimui (Cours de philosophie positive, 6 t. 1830—1842). Paskutiniu Comte'o gyvenimo periodu jam lemiamą vaidmenį suvaidino C. de Vaux, su kuria jis susidraugavo 1845. Jos įtakoje žymiai pasikeitė Comte'o pasaulėžiūra, jo filosofijos centrui persikėlus iš pozityvių mokslų į religijos sritį. 1848 jis įsteigė pozityvistinę draugiją (Societé positiviste), kuri turėjo platinti Comte'o sukurtą naują žmonijos religiją. Tuo tikslu Comte'as nesėkmingai mėgino susiartinti su jėzuitų ordinu. Pradedamuoju Comte'o filosofijos tašku eina dvi pirmą kartą Saint-Simono aiškiai suformuluotos mintys, kad visuomeniniai reiškiniai priklausą nuo tokio pat dėsningumo kaip ir fiziniai reiškiniai ir kad filosofijos tikra paskirtis esanti sociali: jos uždavinys — reorganizuoti visą žmonijos moralinį, politinį ir religinį gyvenimą. Religinėms ir metafizinėms sistemoms sugriuvus, žmonija, Comte'o manymu, pergyvenanti sunkią krizę; ji nustojusi savo dvasinio vienumo ir pakliuvusi į pražūtingą anarchiją. Iš šitos būties gali ją išgelbėti vien pozityvioji filosofija, t. y. tokia sistema, kuri sujungia paskirų mokslų tikslumą bei tikrumą su žuvusiu religijos ir metafizikos universalumu. Šalindama visas metafizines supozicijas, kylančias iš mąstymo abstraktumo ir vaizduotės nenuramdomumo, pozityvioji filosofija tesiremianti vien mokslų tiksliai nustatytais faktais ir suvedanti juos apibendrinimo būdu į vieną visa apimančią sistemą. Kiekvienas atskiras mokslas teaiškina tam tikros ribotos srities reiškinius, iškeldamas jų vienodumą, t. y. valdančius juos bendrus santykius (erdvėje ir laike), arba dėsnius. Filosofija baigianti pažinimo procesą, nustatyda-

ma būtiną sisteminį ryšį tarp paskirų mokslų objektų. Todėl pozityviosios filosofijos pagrindu turi būti mokslų klasifikacija, prasidedanti nuo paprasčiausių bei bendriausių mokslų ir palaipsniui pereinanti prie mokslų, tyrinėjančių sudėtingesnius bei specialesnius reiškinius. Šioje hierarchinėje sistemoje Comte'as išskiria 6 laipsnius, kuriuos atitinka 6 pagrindiniai mokslai, būtent: matematika (į kurią įeina ir mechanika), astronomija, fizika, chemija, biologija ir sociologija, t. y. visuomeninių reiškinių mokslas. Šalia to kiekvienas iš šių mokslų skirstomas į dvi dalis atsižvelgiant į tai, ar jis nagrinėja reiškinių statišką arba dinamišką pusę (jų pastovią sąrangą arba pasikeitimus). Sociologija, vainikuojanti visą mokslų sistemą, tyrinėja visuomenės santvarką (socialinę statiką) ir raidą (socialinę dinamiką). Visuomenės pradmenimi Comte'as pripažįsta ne paskirą individą, bet šeimą, kurioje glūdi potencialiai visi pagrindiniai socialiniai santykiai, pagrįsti simpatijos instinktu. Didesnieji kolektyvai, kurie valdomi be to bendradarbiavimo principo, reikalingi vieningos vadovaujančios jiems valstybės, palaikančios visuomenės solidarumą. Tam tikslui valstybė turinti naudotis ne tik medžiaginėmis, bet ir dorovinėmis priemonėmis, todėl valstybinė valdžia turi būti padalijama į pasaulinę ir dvasinę valdžią. Visuomenės dinamika, t. y. jos skleidimas bei pažanga, priklausanti nuo trijų stadijų dėsnio. Besiplėtodamas žmogaus (t. y. atskiro individo ir visos žmonijos) protas išeina tris stadijas: pirmojoje, religinėje, stadijoje viešpataujanti vaizduotė; jinai įasmenina visus daiktus bei reiškinius ir laiko juos panašiais į žmogų individualių būtybių padarais. Antrojoje, metafizinėje, stadijoje viršų ima abstraktus protas, pakeičiąs vaizduojamas dievybes bendromis, už fenomenų paslėptomis priežastimis, arba jėgomis, iš kurių gimsta daiktų įvairenybė. Trečioji, pozityvinė, stadija apsprendžiama mokslinio mąstymo, neišeinančio iš stebimų faktų ribų ir nustatančio tikrus gamtos dėsnius. Pozityvioji filosofija, pasak Comte'o, esanti susistemintas bei apibendrintas sveikasis protas. Aprėždama pažinimą tuo, kas žmogui prieinama, t. y. reiškiniais ir jų savitarpio santykiais, ji pasižy-

mi ne tik objektyvumu bei tikslumu, bet ir naudingumu, nes leidžia numatyti įvykių eigą ir naudotis gamtos jėgomis. Kiekvieną nurodytų stadijų Comte'as apibūdina kaip sudėtingą raidos procesą, apimantį įvairius etapus, arba fazes. Teologinė stadija prasidedanti fetišizmu ir per politeizmą pereinanti į monoteizmą. Metafizinės stadijos svarbiausi pasireiškimai yra protestantizmas, deizmas ir Prancūzų revoliucijos ideologija. Pagaliau pozityvinė stadija charakterizuojama tiksliųjų mokslų ir pramonės pažanga. Kiekvieną atskirą intelekto raidos fazę atitinka ir ypatinga visuomenės santvarka. Bet tiktai pozityvinėje stadijoje, kur žmogaus protas pasiekiąs aukščiausią tobulumo laipsnį, socialinės ir politinės teorijos virsta tikru mokslu — sociologija (šis terminas sukurtas Comte'o), kuri turi eiti pozityvinės politikos pagrindu, t. y. turi vadovauti visam žmonijos kultūriniam gyvenimui. Pozityvios politikos metmenis Comte'as išdėsto savo „Système de politique positive ou traité de sociologie, instituant la réligion de l'humanité“ (1851—1854). Svarbiausias pažinimo objektas, pasak Comte'o, esanti žmonija ir jos organiška vienybė. Pagal pirminę jo koncepciją šita vienybė reiškianti tik žmonijos plėtros ir valdančių ją dėsnių vieningumą. Bet vėliau, pozityvinės politikos sistemoje, šita idėja įgaunanti religinę reikšmę. Žmonija — tai Didžioji Būtybė (le Grand être), gyvas organizmas, pasižymįs ne tik fiziniu, bet ir dvasiniu vienumu, t. y. turįs savo ypatingą kolektyvinę sielą, kylančią iš visų žmonių (buvusių, esamų ir būsimų) solidarumo ir savitarpio meilės. Kiek atskiras individas vadovaujasi simpatijos jausmu ir savo pasielgimais atitinka altruizmo reikalavimus, jis dalyvauja Didžiosios Būtybės gyvenime ir vykdo savo dorovinį pašaukimą. Tikroji, sociologija pagrįsta moralė sutampanti su pozityvine religija, t. y. su žmonijos, tos Didžiosios Būtybės, kultu. Šitas kultas nesibaigiąs tiktai dorovinių pareigų atlikimu, bet turįs, be to, reikštis tam tikromis apeigomis, kurias Comte'as smulkiai aprašo paskutiniuose savo pozityvinės politikos sistemos tomuose. Tokiu būdu Comte'o pozityvizmas įsiremia galiausiai į savotišką religinę metafiziką, t. y. tokią pažiūrą, kurią pirmuose savo veikaluose jis buvo griežtai panei-

gęs. Comte'as sistemingai sutvarkė visą mokslinį žinojimą pagal tam tikrus logiškus principus ir pirmas mėgino nustatyti valdantį visuomeninius reiškinius dėsningumą.

Lévy-Bruhl L. La philosophie d'Auguste Comte. — Paris, 1900; *Mill J. St.* Auguste Comte and Positivism. — London, 1865; *Gruber H.* August Comte, der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre. — Freiburg, 1889; *Reiche K.* Auguste Comtes Geschichtsphilosophie. — Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1927; *Rouvre C. C. de.* Auguste Comte et le catholicisme. — Paris, 1928; *Brentano F.* Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. — Leipzig: F. Meiner, 1926.

EMPIRIOMONIZMAS — rusų filosofo Bogdanovo sukurta filosofinė sistema. Tai ypatinga empiriokriticizmo atmaina, kurioj ypač įsakmiai pabrėžiama psichinės ir fizinės būties vienodumas ir vienumas. Pažinimo tikslas esąs ne tiesos pažinimas, bet planingas praktinio patyrimo sutvarkymas arba organizavimas, t. y. to patyrimo, kuris susijęs su žmogaus praktine (gaminamaja) veikla. Pradedamasis šio tvarkomojo proceso taškas yra žmogaus išgyvenimai, iš kurių procesui žengiant pirmyn pamažėle susidaro ir fizinio pasaulio vaizdas. Skirtumas to, kas objektyvu, ir to, kas subjektyvu, remiasi skirtumu tarp individualinio ir kolektyvinio patyrimo. Empiriomonizmas stengiasi suderinti empiriokriticizmą su Marxo socialiniu ir istoriniu natūralizmu.

Bogdanov A. Empiriomonizm. — M. — SPb., 1904—1906. — Kn. 1—3; *Bogdanov A.* Filosofija živogo opyta. — SPb., 1913.

EMPIRIZMAS (iš gr. *empeiria* — patyrimas, patirtis) — filosofinė srovė, kuri laiko vieninteliu žinojimo šaltiniu ir pirminiu veiksniu, lemiančiu žmogaus (ir apskritai organizmo) būdą, polinkius, nusistatymą ir veikseną, *patyrimą,* t. y. visa, ką jis tiesiog patiria savo viduje arba per juslės organus, santykiaudamas su išoriniu pasauliu. Iš patyrimo, pasak empirizmo, ne tik turi būti aiškinama žmogaus pažinimo ir elgesio kilmė, bet jis einąs ir vyriausiu visų vertybių kriterijumi, t. y. nustato, kas gera arba bloga, teisinga arba neteisinga, gražu arba bjauru,

naudinga arba žalinga, malonu ar nemalonu ir t. t. Žmogui gimus, sako Locke'as, jo siela yra tuščia lenta, kurioj patyrimas įrašo savo rašmenis. Todėl empirizmas yra natyvizmo priešingybė, t. y. jis nepripažįsta jokių sielai įgimtų idėjų, polinkių ir sugebėjimų. Kartu empirizmas neigia, jog pažinime glūdi apriorinis momentas, nepareinąs nuo patyrimo ir einąs pažinimo objektyviam galiojimui būtina sąlyga. Kadangi tiesioginiai patyrimo duomenys yra atskiri įspūdžiai arba faktai, tai visos bendros idėjos (sąvokos) ir visi bendri sprendimai (posakiai) kyla iš faktų ir jų sąryšių apibendrinimo, pagrįsto tų pačių arba panašių įspūdžių kartotiniu stebėjimu. Iš to plaukia empirizmo klasikinė formulė: *nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu* (protе nėra nieko, kas anksčiau nėra buvęs juslėje). Vadinasi, mąstymas visiškai priklausąs nuo juslės duomenų ir vidaus patyrimo ribų ir negali už jų išeiti. Visi proto stengimaisi pasiekti tai, kas negalima vienu kitu būdu patirti, lieka bergždi, t. y. tesibaigia tariamuoju pažinimu. Tikrasis pažinimas esąs apribotas patyrimo. Todėl naujausiųjų laikų empirizmas dažniausiai siejasi su pozityvizmu ir neigia metafizikos galimumą. Pabrėždamas mąstymo pareinamybę nuo juslės, empirizmas apskritai yra linkęs arba visiškai neigti proto aktingumą, arba bent priskirti jam labai ribotą vaidmenį ir žiūrėti į pažinimą kaip į vyksmą, kurį pirmiausia lemia gaunami iš oro įspūdžiai ir psichinis asociacijų mechanizmas. Visais šiais atžvilgiais empirizmas yra priešingas racionalizmui. Ta empirizmo linkmė, kuri psichiniame gyvenime duoda pirmenybę išorinės juslės įspūdžiams ir laiko vidinį patyrimą išvestine forma, vadinama sensualizmu. Bet yra ir empiristų, manančių, kad psichinio gyvenimo atsiradimui ir vystymuisi turi sprendžiamąją reikšmę ne išorinis, bet vidinis patyrimas, t. y. tie jutimai ir jausmai, kurie susiję su organizmo savaimingais judesiais. Dėl to šioji empirizmo linkmė pripažįsta ir tam tikrą psichikos ir itin mąstymo aktyvumą, pvz., A. Bainas ir kt. Užbaigta klasikinė empirizmo forma, kuriai atstovauja ypač Berkeley, Hume'as ir J. S. Millis, yra glaudžiai susijusi su fenomenalizmu, arba subjektyviuoju idealiz-

mu. Jei patyrimas susidaro iš juslinių įspūdžių, tai jis sutampąs su sąmonės turiniu. Vadinasi, ir tiesioginio pažinimo objektu gali būti ne savarankiškai už sąmonės esą daiktai, o tiktai daiktų vaizdai (reiškiniai), atsirandą pažįstančio subjekto sąmonėje. Iš to suprantama, kad šitai empirizmo formai skirtumas tarp vidinio ir išorinio patyrimo neturi principinės reikšmės, nes visi pažinimo objektai yra imanentiniai, t. y. vienodai telpa sąmonės rėmuose. Klasikinis anglų empirizmas, sekdamas gamtos mokslų pavyzdžiu, laikosi nuomonės, kad visi psichiniai ir fiziniai reiškiniai susidaro iš paprasčiausių vientisų elementų, taip sakant, iš psichinių atomų, ir šitais elementais, t. y. pirmykščiais patyrimo duomenimis, jis pripažįsta jutimus (vidinius ir išorinius). Visi sudėtingi psichikos fenomenai (vaizdavimasis, mąstymas, valios aktai ir kt.) yra tik šių elementų kombinacijos, arba deriniai, valdomi asociacijų dėsnių ir įpratimo. Todėl šita forma siejasi su asociacionizmu. Tačiau naujausiųjų laikų psichologiniai tyrinėjimai parodė, kad toks psichinio gyvenimo supratimas neatitinka tikrenybės. Tai, ką mums teikia tiesioginis patyrimas, t. y. tai, kas mums pirmykščiai duota, nėra atskiri jutimai, kurie tegaunami dirbtinei izoliacijai ir abstrakcijai padedant, bet sudėtingi reiškiniai, t. y. tam tikra jam formuota arba struktūruota juslinė medžiaga. Vadinasi, patyrimo turinys nepareina tiktai nuo atskirų elementų ir jų atsitiktinių derinių, jis sąlygojamas taip pat ir tos struktūros, arba sąrangos, kuri suriša elementus ir suveda į tam tikrą vienybę. Šitos struktūros gali būti skirtingos. Todėl būtų klaidinga manyti, kad visas patyrimas esąs vienodas (pvz., kad galįs būti aiškinamas vien iš asociatyvinių ryšių ir įpratimo). Priešingai, tenka pripažinti, kad patyrimo ryšys yra įvairiopas ir kad kiekvienas pasižymi savo ypatinga forma, arba sąranga. Jei yra taip, tai pasirodo, kad patyrimo objektais gali būti ne konkretūs faktai bei reiškiniai, bet ir bendros idėjos, bendri santykiai ir ryšiai (kaip matematikoj). Iš to suprantama, kad vadinamoji fenomenologija, kuri nagrinėja reiškinių bendrą esmę ir prasmę, turi teisės tvirtinti, jog ji remiasi patyrimu ir atstovaujanti ypatingai empirizmo rū-

šiai. Bet XIX a. patyrimo sąvoka išplečiama ryšium su Darwino evoliucijos teorija dar kita prasme. Anot Spencerio, tas patyrimas, kuriuo remiasi ir iš kurio išauga psichinis gyvenimas, esąs ne tik atskiro individo, o filogenetinis, t. y. visos rūšies, arba giminės, patyrimas, kuris kaupiasi, auga ir turtėja pereidamas per paveldėjimą iš vienos kartos į kitą. Visa tai, ką individas paveldi iš tėvų ir protėvių, jam įgimta ir šiuo atžvilgiu nepareina nuo jo individualinio patyrimo (pvz., erdvės, laiko, priežastingumo idėjos). Tokiu būdu evoliucinis požiūris leidžia sutaikyti empirizmo ir nativizmo, aposteoriorizmo ir apriorizmo priešingumus. Senovės filosofijoj Aristotelis pirmas iškėlė patyrimo reikšmę pažinimui. Patyrimas leidžia pažinti atskirus konkrečius daiktus, bet kartu eina ir priemone įsigyti induktyviniu būdu ir bendrų žinių. Taip pat stoikai epikūriečiai pripažįsta patyrimo reikšmę. Pastarieji supranta jį grynai sensualistiškai. Scholastinė filosofija, kuri buvo linkusi į racionalizmą, nesidomėjo patyrimo problema. Tiktai Wilhelmas Ockhamas ir R. Baconas pripažino patyrimo svarbų vaidmenį pažinime. Tuo pačiu keliu eina ir Renesanso gadynės mąstytojai (Leonardo da Vinci, Paracelsus, Telesius, Kepler, Galilei). Naujųjų laikų empirizmo kūrėjas buvo F. Baconas, bet tiktai Locke’as padėjo empirizmo pažinimo teorijai pagrindus. Locke’o empiristinė koncepcija buvo toliau išskleista Berkeley’o, Hume’o ir J. S. Millio. Prancūzijoj žymiausi empirizmo atstovai buvo Condillacas ir d’Alembert’as. Kanto kriticizmas bando suderinti empirizmą su racionalizmu. Empirizmui artimas yra A. Comte’o pozityvizmas. Mūsų laikais įtakingiausios empirizmo formos yra pozityvizmas, pragmatizmas, ekonomizmas, pagaliau ir R. Avenarijaus sukurtas empiriokriticizmas, kuris stengiasi pagrįsti filosofiją grynuoju patyrimu, atskirtu nuo visų metafizinių prielaidų bei prietarų. Pagrindinė metafizinė prielaida, nuo kurios mokslinė filosofija turinti atsisakyti, esąs skirtumas tarp psichinių ir fizinių reiškinių, tarp subjekto ir objekto, tarp sąmonės ir būties. Pažinimas tesibaigiąs teigimais (Aussage), liečiančiais faktus ir jų savitarpio santykius. Patys faktai nesą nei fiziniai,

nei psichiniai; skirtumas tarp fizinės ir psichinės būties kyląs iš neteisėtos metafizinės faktų interpretacijos, vadinamosios introjekcijos. Empirizmo priešena yra racionalizmas.

Avenarius R. H. L. Kritik der reinen Erfahrung. — 2. Aufl. — Leipzig, 1907; *Avenarius R. H. L.* Der menschliche Weltbegriff. — 3. Aufl. — Leipzig, 1912; *Petzoldt J.* Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. — Leipzig, 1904; *Wentscher E.* Das Problem des Empirismus. — 1922.

EPIKTETAS (g. a. 50 Kr. g. — m. II a. Kr. g.) — graikų filosofas, stoikas, imperatoriaus Nerono asmens sargybinio vergas, paskui paleistas laisvėn. Domicianui viešpataujant buvo ištremtas iš Romos ir persikėlė į Nikopolį Epyre; ten įkūrė filosofinę mokyklą. Epikteto paskaitos buvo užrašytos jo mokinio istoriko Ariano; jų išliko tik mažesnė dalis. Vėliau iš šių užrašų buvo padaryta santrauka, pavadinta *encheiridion* (vadovėlis), kur trumpai išdėstytos stoikų moralės taisyklės. Epikteto filosofija grynai praktinio ir moralinio pobūdžio. Jam terūpi pamokyti žmones, kaip reikia gyventi, kad atliktų jiems skirtas prievoles ir įvykdytų savo paskirtį. Epikteto etikoj ypač iškeliamas religinis momentas. Nors jis išpažįsta panteizmą, tačiau pabrėžia, kad Dievas esąs žmogaus tėvas ir gyvenimas — šventimas. Žmogaus prievolė klausyti Dievo įsakymų; kas jį ištinka gyvenime, jam Dievo skirta. Aukščiausias gėris yra žmogaus vidinė laisvė, kurią jis gali pasiekti tik atsižadėjęs visų gėrybių, kurios nuo jo nepriklauso. Tada jis laisvu noru pasiduos savo likimui (pasaulio santvarkai) ir nieko, kas jį ištiks, nelaikys nelaime. Epikteto etika artima krikščionybės moralei ir tuo, kad labai aukštai vertina žmonių meilę. Epikteto *encheiridion* išverstas maždaug į visas Europos kalbas. Lietuviškai Epikteto aforizmus vertė P. Vileišis (1900); vėliau „Kultūra“ (1921 Nr. 1) išspausdino jo „Aukso mintis“.

Bonhöffer A. Epictet und die Stoa. — Stuttgart, 1890; *Bonhöffer A.* Die Ethik des stoikers Epictet. — Stuttgart, 1894; *Zahn Th.* Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum. — 2. Aufl. — [Leipzig], 1894; *Colardeau Th.* Étude sur Épictète. — Paris, 1903; *Sharp D. S.* Epictetus and the New Testament. — London, 1914; *Scherer W.* Epiktets pädagogische Bedeutung. — 1916.

EPIKŪRIZMAS siauresne prasme — Epikūro mokyklos pasaulėžiūra, platesne prasme — pažiūra, pripažįstanti mogį vienintele gyvenimo gėrybe. Epikūrizmas jau prieškrikščioniškais laikais turėjo daug sekėjų (tarp kitų Lukrecijų, Horacijų).

EPIKŪRAS (341—271 pr. Kr.) — graikų filosofas, epikūriečių mokyklos įkūrėjas. Jaunystę praleido Samo saloje, vėliau gyveno Mitilėnėje ir Lampsakėje (Mažojoj Azijoj), pagaliau Atėnuose, kur 300—307 pr. Kr. įsikūrė savo mokyklą. Jaunas būdamas Epikūras susipažino su Demokrito raštais ir nuo to laiko visiškai atsidėjo filosofijai. Iš Epikūro veikalų išliko tik fragmentai, surinkti H. Usenerio (Epicurea, 1878). Pagrindinis šaltinis — Diogeno Laertiečio, Filodemo raštai ir T. Lukrecijaus Karo poema „De rerum natura“. Pasak Epikūro, filosofijos uždavinys esąs praktiškas: ji moko žmogų, kaip jis gali pasiekti laimę (eudaimonėją). Todėl jo sistemoj etika užima centrinę vietą, likusios dvi dalys — logika (arba kanonika) ir fizika (gamtos filosofija) — teeina jai pamatu. Pažinimo teorijoj Epikūras yra sensualistas. Visas žinojimas kyla iš juslinių pagavų, kurios dėl savo akivaizdumo turi būtî laikomos aukščiausiu ir vieninteliu tiesos kriterijumi. Sąvokos (prolepsis) yra daugelio panašių įspūdžių atsiminimai, susiję su objektą žyminčiu žodžiu. Iš šitų išliekančių atmintyje įspūdžių susidaro ir nuomonės arba manymai (dóksa), ir spėjimai (hypólēpsis), kurių objektas yra tai, kas laukiama ateityje arba kas tiesiog juslei neprieinama. Jie yra teisingi, jei sutinka su jusline pagava arba bent jai neprieštarauja. Protavimo teorijoj Epikūras ypač iškelia analogijos ir indukcijos išvedžiojimų reikšmę.

Epikūro *fizika* remiasi Demokrito atomistine teorija. Viskas, kas yra, turi savo fizinę priežastį. Būtis negali nei atsirasti iš nebūties, nei virsti nebūtimi. Daiktų pradmenys yra atomai, turį tam tikrą lytį, didumą ir svorį. Dėl svarumo jie krinta tuščioje erdvėje žemyn vienodu greitumu; bet atsitiktinai atskiri atomai nukrypsta nuo savo kelio ir susiduria su kitais. Iš atomų sūkurių ir susikibimų atsiranda žemė ir žvaigždės, t. y. visas mūsų matomas pasaulis, taip pat ir visi kiti mums neprie-

nami pasauliai, kurių skaičius yra be galo didelis. Siela susidaro iš lengviausių ugniškų atomų, kurie kūnui mirus išsiblaško; atseit siela mirtinga. Juslinės pagavos sukeliamos medžiaginių vaizdelių, arba dalelių, ištekančių iš kūnų paviršiaus ir įsiskverbiančių į subjekto juslės organus. Žvaigždžių tarpuose dievai praleidžia laimingą, nežinantį rūpesčių amžiną gyvenimą, visiškai nesikišdami į pasaulio santvarką ir įvykių eigą.

Epikūro *etika* priklauso eudaimonistinei linkmei. Kriterijai to, kas gera ir kas bloga, yra mogis ir skausmas; jie lemia žmogaus elgesį. Reikia skirti fiziniai ir psichiniai mogiai (skausmai); pastarieji yra galingesni, nes siejasi ne tik su esamuoju momentu, bet apima praeitį ir ateitį, t. y. stiprinami atsiminimų ir lūkesčių. Bet tikroji laimė remiasi ne tiek teigiamuoju, kiek neigiamuoju mogiu, t. y. skausmo trūkumu, nes tiktai ta sielos būsena, kurioj nėra skausmo, gali būti pastovi ir laiduoja žmogaus vidinę laisvę, jo sielos ramybę. Šiąją būseną žmogus pasiekia tenkindamas tik savo natūralius ir būtinus (gyvybei reikalingus) geismus ir užgniauždamas visus kitus. Vadinasi, laimė nesutraukomai susijusi su griežčiausiu apsiribojimu ir savitramda. Aukščiausia dorybe Epikūras pripažįsta aumeningumą (išmintingumą): jis išlaisvina žmogų nuo žalingų prietarų (pvz., dievų ir mirties baimės), moko jį teisingai įvertinti gyvenimo gėrybes ir suteikia jam tą sielos nusistatymą, kuris jį įgalina laisvai ir ramiai naudotis bei grožėtis šiomis gėrybėmis. Todėl išminčius negali būti nelaimingas. Žmonių santykiuose Epikūras ypač brangina draugystę. Valstybės ir visuomenės reikalais verstis nepatartina, nes tai ardo sielos ramybę. Fragmentus išleido Mühllis 1922.

Usener H. Epicurea. — Leipzig, 1887; *Kochalsky A.* Das Leben und die Lehre Epikurs. — Leipzig, 1914; *Mewaldt J.* Die Geistige Einheit Epikurs. — Halle: M. Niemeyer, 1927; *Widmann H.* Beiträge zur Syntax Epikurs. — Stuttgart—Berlin: Kohlhammer, 1935.

FECHNER Gustavas Teodoras (1801—1887) — vokiečių gamtininkas ir psichologas, 1834 fizikos prof. Leipcigo universitete. 1840 dėl ligos atsistatydino. Pasveikęs 1843 visiškai at-

sidėjo filosofijos studijoms. Nuo 1856 atsidėjo psichofizikos ir estetikos problemų nagrinėjimui. Fechneris buvo gamtos filosofo L. Okeno įtakoj. Norėdamas suderinti gamtos mokslų rezultatus su idealistiniais etikos ir religijos reikalavimais, jis bandė atgimdyti ir filosofiškai pagrįsti primityvių tautų antmistinę pasaulėžiūrą. Tam tikslui jis plačiai naudojosi analogijos metodu. Palygindamas visos būties ir atskirų jos dalių sąrangą su žmogaus organizmu, Fechneris priėjo išvadą, kad ne tik gyvuliams, bet ir augalams, žemei, žvaigždėms ir visam pasauliui turi būti priskiriama siela. Apskritai žemesniosios gyvos individualybės telpa kaip momentai aukštesniosiose. Aukščiausia individualybė yra Dievas, apimąs savyje visas kitas (žemės ir žvaigždžių). Dievo sąmonėj susilieja į vienybę visų būtybių gyvata. Fechnerio pasaulėžiūra yra panteistiška. Dėl pomirtinio gyvenimo Fechneris samprotavo, kad siela po mirties tik nustoja juslės, t. y. gebėjimo gauti įspūdžius iš fizinio pasaulio, jos individualus gyvenimas tesibaigia todėl atminties vaidiniais. Bet kartu jos ryšys su žemės dvasia pasidaro glaudesnis: ji jaučia dabar tiesiog visa, ką ši pastaroji patiria, ir dalyvauja ir jos santykiuose su kitų žvaigždžių dvasiomis. Taip pat betarpiškai vyksta bendravimas su tebegyvų žmonių sielomis, jisai tiktai negali pasiekti aiškaus sąmoningumo. Visata, sutampanti su Dievu, yra amžina ir reiškiasi dvejopai — fizinės ir psichinės būties lytyje. Fiziniai ir psichiniai reiškiniai sudaro dvi paralelines grandines, kurios abi priklauso nuo priežastingumo dėsnio. Medžiagos struktūra yra atomistiška, tarpai tarp atomų pripildyti nesveriančio eterio. Viešpataująs pasaulyje mechaninis dėsningumas esąs teleologiškas: jis įvykdo ir išreiškia dvasinės būties idėjas bei tikslus, t. y. Dievo sumanymus. Žmonės — tik padargai Dievo rankose. Visi organiniai ir neorganiniai kūnai kilo iš žemės kūrybinės veiklos. Žmogumi, Fechnerio nuomone, nesibaigia organinės raidos procesas, bet prasideda naujas, aukštesnis jo tarpsmas.

Etikoj Fechneris laikosi eudaimonistinės pažiūros, bet bando ją suderinti su krikščionybės mokslu. Pagrindinis viso mūsų elgesio akstinas esąs mogis, kuris tuo vertingesnis, juo jis pa-

stovesnis ir juo mažiau susijęs su savo priešybe — skausmu. Bet aukščiausią mogį, arba gėrį, žmogus pasiekia tada, kai jo valia sutampa su Dievo valia. Jo moralinė priedermė yra įvykdyti pasaulyje kiek galint daugiau laimės. Dievo buvimą Fechneris pagrindžia ne tik teoriškai, bet ir praktiškai. Visos teisingos idėjos, pasak Fechnerio, palaiko ir didina žmonių laimę. Tikėjimas Dievu veikia žmones teigiamai. Todėl reikia pripažinti jį teisingą. Savo psichofizikoj Fechneris laikosi griežtai empirinio ir kritiško metodo. Jos uždavinys — eksperimentams padedant tiksliai išaiškinti fizinių ir psichinių reiškinių savitarpio santykius. Pagrindinis yra santykis tarp dirgio ir atitinkamo jutimo. Fechneris pirmas suprato, kad psichologija gali įgyti fizikos tikslumą vien tuo atveju, jei pavyks surasti tinkamą psichiniams reiškiniams matavimo būdą. Jutimų matu jis laiko tuos mažiausius dviejų jutimų skirtumus, kurie mūsų vos stebimi, tardamas, kad visi šitie skirtumai yra lygūs ir nepriklauso nuo lyginamųjų jutimų intensyvumo. Pasiremdamas šia prielaida ir matuodamas atitinkamų dirgių kiekinius skirtumus, Fechneris nustato dėsnį, pagal kurį jutimų intensyvumai yra tiesiog proporcingi dirgių didumo (kiekio) logaritmams. Nors tolesnis eksperimentinis psichologijos išsiplėtojimas parodė, kad šitas dėsnis neatitinka faktų, reikia pripažinti, kad Fechnerio tyrinėjimai pastatė psichofiziologiją į naujas vėžes. Drauge su E. Weberiu jis buvo vadinamosios psichotechnikos kūrėjas.

Savo *estetiką* Fechneris pamatuoja griežtai empiriniu būdu. Prieš idealistų (Schellingo, Hegelio ir kt.) spekuliatyvinę, arba deduktyvinę, estetiką jis stato induktyvinę estetiką, kuri pirmiausia tyrinėja faktus ir stebėjimų bei eksperimentų būdu nustato, kokie jusliniai objektai padaro mums estetinį įspūdį ir kokios subjektyvios aplinkybės padeda tokiam įspūdžiui atsirasti. Sekdama gamtos mokslų pavyzdžiu, estetika turi pradėti savo tyrinėjimus nuo paprasčiausių estetinių fenomenų ir iš jų derinių bei santykių išaiškinti sudėtingų reiškinių prigimtį. Savo tyrinėjimų išdavas Fechneris suveda į šiuos dėsnius: 1) estetinis mogis priklauso nuo gauto įspūdžio intensyvumo, kurį sąlygoja a) išorinio dirgio stiprumas, b) subjekto jautrumas ir

c) jo dėmesio įtempimas (estetinio slenksčio principas); 2) estetinis įspūdis stiprėja prie vieno dirgio dar kitiems prisidėjus, pvz., ritmo ir melodijos sąveika muzikoj (sąveikos, arba laipsniavimo, principas); 3) estetinį įspūdį sukelia tiktai tas objektas, kurio vienybė suderinta su jo elementų įvairove (įvairovės vienovės principas); 4) estetiniame objekte negali būti vidinių prieštaravimų (prieštaravimo negalimumo principas); 5) visi veiksniai, sąlygoją estetinį įspūdį, turi būti taip iškelti, kad pagaunantysis subjektas galėtų juos aiškiai įsisąmoninti (aiškumo principas); 6) estetinio objekto įspūdingumas priklauso ne tik nuo jo juntamų savybių, bet ir nuo sukeliamų jų asociacijų (asociacijos principas). Fechnerio tyrinėjimai psichologijos ir estetikos srityje padarė tolesnei šių mokslų raidai daug didesnę įtaką nei jo metafizinės spekuliacijos tų laikų filosofijai. Fechnerio panteistiškas viso ko susielinimas, siekęs nugalėti XIX a. pozityvumą, tapo šių dienų vadinamosios induktyvinės metafizikos pirmtaku. Išspausdinta: „Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits" (1851), „Elemente der Psychophysik" (1860), „Vorschule der Aesthetik" (1876), „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht" (1879), „Über die psychischen Massprinzipien und das Webersche Gezetz" (Philos. Stud. IV, 1887), „Nanna oder über das Seelenleben des Pflanzen" (1848), „Über die Seelenfrage" (1861) ir kt.

Lasswitz K. Gustav Theodor Fechner. — 2. Aufl. — Stuttgart, 1902 ([3]1910); *Hermann I.* G. T. Fechner. — 1926; *Wentscher M.* Fechner und Lotze. — München: E. Reinhardt, 1925; *Becher H.* Fechners Philosophie des organischen Lebens im Zusammenhang mit seiner religiösen Metaphysik. — Langensalza: H. Beyer & Söhne, 1926.

FENOMENAS (gr.) reiškinys, apraiška, faktas, visi išorinio ir išvidinio patyrimo tiesioginiai duomenys. Šia prasme fiziniai fenomenai — visa, kas prieinama juslės organams, psichiniai fenomenai — visa, kas atsiranda sąmonėj, apie ką tiesiog nusimanom. Filosofijoj terminas „fenomenas" vartojamas nevienoda prasme: 1) iš pradžios *phainomenon* reiškia viską, kas rodosi arba reiškiasi taip, kaip yra. Šia prasme fenomenas — tik-

ra būtis (tà orthá). Todėl ir žodis *alḗtheia* — tiesa — žymi tai, kas nepaslėpta, bet iškelta aikštėn; 2) bet fenomenas gali atrodyti ir ne toks, koks iš tikro yra. Šiuo atveju tai tariamoji būtis, regimybė, pvz., *phainomenon agathon* — tariamasis gėris; 3) būtis gali pasirodyti tik iš dalies, nepilnai, netobulai. Pvz., regimas pavidalas, kuris teduoda tam tikrą daikto aspektą, perspektyvišką vaizdą, kuriame nesireiškia visa objekto juslinė prigimtis; 4) pagaliau fenomenas gali rodyti tai, kas pats nesireiškia, pvz., ligos simptomai, ženklai-signalai, pėdsakai ir kt. Nevienodai terminas „fenomenas" taikomas ir psichinei būčiai. Čionai fenomenu vadinama arba tariamoji būtis (pvz., tariamasis poelgio akstinas), arba toks reiškinys, kuris tik iš dalies apreiškia tam tikrą sielos būseną (pvz., jei ne visi tos būsenos elementai įsisąmoninami ir iš dalies palieka pasąmonės ribose), arba tam tikros būsenos simptomas (pvz., persekiojimo manija kaip pamišimo simptomas). Iš fenomeno reikšmės aiškėja, kad tai, kas pasirodo, nesutampa su pačia būtimi, nes fenomeno turinys ir sudėtis priklauso ne tik nuo objekto, kuris juo pasireiškia, bet ir nuo tų aplinkybių, kuriomis jis subjekto pagaunamas, ir nuo paties subjekto psichofizinės prigimties. Iš to kyla pagrindinis pažinimo teorijos klausimas: ar fenomenas leidžia žmogui pažinti tikrąją būtį? ir jei leidžia, tai kokiu būdu ir kokiu laipsniu? Dėl išorinių ir išvidinių aplinkybių, kuriomis vyksta pažinimas, tai jos kinta ir todėl nesudaro nenugalimos kliūties būties pažinimui. Tai, kas tam tikromis aplinkybėmis neprieinama, gali kitomis pasireikšti. Bet žmogaus psichofizinė organizacija esti pastovus veiksnys, kurio įtaka fenomeno turiniui bei sudėčiai jokiu būdu negali būti pašalinta. Todėl tenka pripažinti, kad žmogui tiesiog prieinama ne pati būtis, kiek ji nepriklauso nuo pažinimo akto, bet tiktai fenomenai, t. y. mūsų psichofizinės prigimties reakcijos į daiktų poveikius. Tokia pažiūra, kuri apriboja mūsų tiesioginį pažinimą fenomeno sritimi, vadinama fenomenalizmu. Šia plačiausia prasme maždaug visos naujųjų laikų pažinimo teorijos pripažįsta fenomenalizmą, bet skiriasi tuo, kaip supranta fenomeno ir būties santykį, t. y. ar laiko sąmonę būties atžvilgiu uždara, ar atvira. Pirmuoju

atveju fenomenas ir pati būtis griežtai skiriami ir statomi vieni prieš kitus kaip dvi nepalyginamos sritys. Mums žinomi tik fenomeno, t. y. tiesioginiai sąmonės duomenys; daiktai savyje palieka visuomet už sąmonės ribų. Galima tiktai sakyti, kad tai fenomenui nežinoma ir mūsų nepasiekiama priežastis. Išeiti iš sąmonės rėmų neįmanoma, nes kiekvienas toks mėginimas būtų sąmonės aktas. Šitas imanentinis fenomenalizmas sutampa su subjektyviuoju idealizmu, tvirtinančiu, kad fenomenai sudarą pažinimo medžiagą, tėra pažįstančio subjekto vaidiniai. Jis įgauna empirinę arba apriorinę lytį. Empiriškasis fenomenalizmas pripažįsta pažinimo pirmykščiais elementais mūsų išorinius ir išvidinius jutimus, iš kurių pagal asociacijų dėsnius susidaro vaidiniai ir vaidinių sąsajos. Proto darbas tesibaigia tuo, kad jis tvarko vaidinius ir palyginimo būdu išveda iš jų bendras sąvokas. Senovėje empirinio fenomenalizmo laikėsi kai kurie sofistai (pvz., Protagoras) ir skeptikai, naujaisiais laikais aiškiai jį formulavo Berkeley, nuosekliausiai įvykdė Hume'as ir pozityvizmo kūrėjas A. Comte'as. Aprioriškasis fenomenalizmas tvirtina, kad pažinimo sąrangą nulemia būtinos sąmonės formos, kurios nepriklauso nuo patyrimo, o eina jam pagrindu. Šios formos pavidalina tą medžiagą, kurią suteikia nežinomos priežasties juslė, paverčia ją reiškiniais, vykstančiais erdvėje ir laike, ir nustato tarp reiškinių tuos būtinus ryšius, kurie laiduoja mokslinio pažinimo visuotinumą bei objektyvumą. Aprioriškojo fenomenalizmo žymiausi atstovai — Kantas ir jo sekėjai, taip pat ir Schopenhaueris, bet jis priskiria fenomenalinį pobūdį tiktai išoriniams daiktams bei įvykiams mūsų vidiniame pasaulyje; priešingai, pasaulyje, kurs valdomas instinktų ir troškimų, atsiskleidžia būties tikras pamatas — gyvybės valia. Jei sąmonė uždara, tai, nuosekliai plėtojant imanentinį fenomenalizmą, neišvengiamai prieinama prie solipsizmo, pasak kurio visas pasaulis tėra tik mano vaidinys, nes sąmonė tiesiog pasireiškia vien kaip šito konkretaus individo sąmonė. Tokią išvadą daro, pvz., Schubert-Soldernos. Tačiau imanentinis fenomenalizmas nurodyta prasme susiduria su dviem keblumais: viena vertus, išnyksta skirtumas tarp objekto, kuris reiškiasi, ir sub-

jekto, kuriame jis reiškiasi, nes ir pats subjektas pagal šitą pažiūrą yra tik vaidinys. Antra vertus, ir daikto savyje arba nepriklausomos nuo sąmonės būties idėja nustoja reikšmės todėl, kad neatitinka jokio prieinamo pažinimui objekto, nes tam, kas savo esme nesiduoda pažinti, negalima priskirti ir būties predikato. Paneigus daikto savyje sąvoką, ir koreliatyvi su ja fenomeno sąvoka tampa beprasmė: apie reiškinius galima kalbėti vien statant juos prieš tai, kas jais reiškiasi. Todėl kai kurie pozityvistai, ypač Macho sekėjai (pvz., M. Schlikas ir kt.), atmeta fenomenalizmą, laikydami jį pažiūra, kuri remiasi nepamatuota metafizine prielaida, esą sąmonės duomenys ir pati būtis nesutampa. „Fenomeno“ terminą jie pakeičia „fakto“ arba „tiesioginio patirties duomens“ terminu.

Transcendentiškasis, arba objektyviškasis, fenomenalizmas tvirtina, kad mūsų pažinimas, nors jam tiesiog prieinami tik reiškiniai, vis dėlto per fenomeną gali pasiekti ir pačią daiktų būtį. Šiuo atžvilgiu jis sutampa su kritiškuoju realizmu, arba neorealizmu, ir įgauna įvairias lytis pagal tai, ar daugiau pabrėžia pažinime simboliškąją, ar intuityviškąją šalį. Pirmuoju atveju pripažįstama, kad fenomenai nėra pačios būties atvaizdai, bet tik simboliai, kurių kokis ir sudėtis priklauso nuo mūsų psichofizinės prigimties ir kuriems todėl negalima priskirti panašumo į pačius daiktus. Bet iš to, kad erdviniuose ir laikiniuose santykiuose pasireiškia tam tikras vienodumas ir būtinumas, leidžiąs mums numatyti įvykių eigą ir veikti išorinį pasaulį, galima spręsti, kad valdąs fenomenus dėsningumas atitinka šiek tiek ir pačios būties sąrangą. Taip supranta fenomenalizmą Helmholtzas, Plechanovas ir iš dalies ir Külpe ir kt. Pasak intuityviškojo fenomenalizmo, priešingai, nėra griežtos ribos tarp fenomeno ir pačios būties. Pati būtis pasireiškia fenomenu, nors ir nepilnai. Fenomenas suteikia mums tam tikrus, žmogaus prigimties aprėžtus būties aspektus. Jų analizė mums leidžia šiek tiek nustatyti, kas jų turinyje bei sudėtyje yra objektyvu ir kas subjektyvu. Kadangi pats žmogus yra pasaulio padaras ir organiškai suaugęs su savo aplinka, tai reikia manyti, kad ir pažinimo pradai šiek tiek atitinka būties pradus. Intuityviškojo, arba

realistiškojo, fenomenalizmo formos labai įvairios ir skiriasi pirmiausia tuo, kad apibrėžia intuiciją ir kokį vaidmenį jai priskiria pažinimo procese; be to, gali sietis su skirtingomis metafizinėmis pažiūromis, su objektyviuoju idealizmu, arba idealrealizmu, su materializmu, dualizmu ir kt. Šiai fenomenalizmo linkmei priklauso, pvz., neotomistai, kurių žymiausi yra J. Geyseris, M. Scheleris, N. Hartmannas ir kt. Vokietijoj, N. Losskij ir S. Frankas Rusijoj, dialektiškojo materializmo atstovai (Leninas ir jo interpretatoriai), Bradley, Alexanderis ir kt. Anglijoj, Rosmini, Gioberti ir kt. Italijoj, Bergsonas Prancūzijoj.

FENOMENOLOGIJA. Fenomenų mokslas filosofų suprantamas nevienodai. Pasak Hegelio, dvasios fenomenai aprašo visą sąmonės raidą pradedant pirmykščiu sąmonės ir objekto priešingumu ir baigiant absoliučiuoju žinojimu, kur subjektas ir objektas sutampa. Pradžioje mąstymas yra subjektyvus, objektas stovi prieš jį kaip kažkas jam svetima ir savarankiška. Bet mąstymui besiskleidžiant pagal įgimtą jam dialektinį dėsningumą, jo santykis su objektu kitėja. Įsigilinant į objektą, mąstymas įgauna kaskart didesnį objektyvumą ir pagaliau įsisąmonina, kad visas dvasinis ir fizinis pasaulis nėra kas kita, kaip paties absoliučiojo mąstančio subjekto apsireiškimas. Husserlis vadina fenomenologija tą mokslą, kuris išaiškina fenomenų esmę ir kuris turi eiti pamatu ne tik filosofijai, bet ir visiems atskiriems mokslams. Fenomenai — tai sąmonės tiesioginiai duomenys. Todėl galima išaiškinti fenomeno esmę tik gvildenant sąmonės būtiną ir bendrą sąrangą. Pagrindinė sąmonės savybė — jos intencionalumas: savo esme ji yra nukreipta į kažką, turi kažką omenyje. Todėl sąmonėj reikia skirti dvi šalys: sąmonės aktas, arba intencija, ir tas objektas, į kurį intencija nukreipta. Aktas sąlygoja, kaip objektas mums rodosi; nuo objekto priklauso, kas mums rodosi. Fenomenologija vienodai nagrinėja ir sąmonės aktų, ir jos objektyvaus turinio struktūrą; nes kiekvieną aktą atitinka ir ypatingas turinys ir aktas sąlygoja, turinio būseną. Šiam uždaviniui išspręsti Husser-

lis vartoja ypatingą fenomenologinį metodą, kuris yra imanentiškas, t. y. tyrinėja tiktai tiesioginius sąmonės duomenis, nesinaudoja jokiomis prielaidomis, arba hipotezėmis, išeinančiomis už patyrimo ribų, ir tesitenkina tiksliai aprašydamas įvairias fenomenų rūšis. Šiuo atžvilgiu jis pripažįsta empirizmo teisėtumą. Antra vertus, fenomenologinis metodas yra aprioriškas. Nagrinėdamas grynosios sąmonės bendrą sąrangą, jis atsieja ją nuo viso, kas fenomenuose yra empiriška ir atsitiktina, arba, kaip sako Husserlis, uždaro reiškinių empirinį buvimą ir jų realią sąsają į „skliaustelius". Todėl fenomenologinis metodas griežtai skiriasi nuo induktyvinio apibendrinimo; jis gali pasitenkinti vieno konkretaus ir net įsivaizduojamo atvejo analize, jei tik jame aiškiai pasireiškia esminės fenomeno ypatybės, jo bendra ir būtina struktūra, nepriklausanti nuo jo empirinio buvimo. Tik atsiejant nuo realybės ir visų jos patirtinių elementų, galima įvykdyti tą idealią intuiciją, kuriai atsiskleidžia pati fenomenų esmė. Intuicija Husserlis vadina kiekvieną sąmonės aktą, kurio intencija ištisai realizuota, t. y. kuriame pasirodo pats intenduojamas objektas, o ne vienas arba kitas jį atstojąs simbolis. Intuicija gali būti juslinė arba antjuslinė. Pirmoji įžiūri atskirus konkrečius fenomenus, pastaroji — fenomeno gryną idėją arba esmę. Todėl fenomenologija tėra esmėtyra ir esmėžiūra. Kartu ji nustato ir objektyviosios tiesos kriterijų. Tiktai tas pažinimas yra tikras bei teisingas, kuris remiasi paties objekto įžiūrėjimu ir mums akivaizdžiai parodo, kad objektas gali būti tiktai toks, o ne kitoks. Išaiškindama visų galimų fenomenų esminę prigimtį, apibrėždama įvairias jų sritis bei sričių savitarpio santykius ir nustatydama sąmonės turinių būtiną sąryšį su atitinkamais aktais, fenomenologija suteikia tvirtą pamatą visiems mokslams ir visų pirmiausia filosofijai. Pasak Husserlio, tiktai fenomenologiškai pagrįsta filosofija gali tapti mokslu tikra žodžio prasme ir pasiekti panašų tikslumą kaip teorinė matematika. Fenomenologija įsigalėjo XX a. pradžioje ypač Vokietijoj, bet padarė įtakos ir kitų kraštų filosofijai (Prancūzijoj, Rusijoj, Lenkijoj ir kt.). Žymiausi jos atstovai: E. Husserlis, M. Scheleris, A. Pfän-

deris, A. Reinachas, M. Geigeris, R. Imgardenas, J. Geyseris, M. Heideggeris ir kt. Bet ne visi fenomenologijos šalininkai supranta ją vienodai: vieni yra linkę ją aiškinti idealistiškai (Husserlis), kiti — ontologiškai (Scheleris). Fenomenologijos kritikai, nors apskritai ir neneigia jos reikšmės, daro jai tokius priekaištus: fenomenologinis metodas nesiskiriąs iš esmės nuo to metodo, kuriuo naudojasi visi teoriniai mokslai ir kuris analizės būdu iškelia aikštėn fenomenų bendrą sąrangą bei būtinas sąlygas, ir užfiksuojąs analizės išdavas tiksliai apibrėžtose sąvokose. Abejotina, ar galima įsižiūrint į fenomenus tiksliai aprašyti jų tikrą, nieko nepakeistą arba iškreiptą prigimtį; nes aprašymas vyksta padedant sąvokoms, kurios apibrėžiamos tam tikru požiūriu, o šitame požiūryje jau glūdi tam tikra fenomenų interpretacija, kuri gali būti vienašališka, netobula ir t. t. Apsiribodama fenomenų sritimi, fenomenologija priskiria būtį vien tam, kas tiesiog pasirodo sąmonėj. Toks griežtai imanentiškas požiūris yra vienašališkas ir negali būti pateisintas fenomenų prigimtimi, nes pačiuose fenomenuose glūdi ir tam tikras transcendentiškas momentas, nurodąs į tai, kas yra už sąmonės ribų. Ypač aiškiai tai pasirodo pažinimo aktuose, kurių intencija savo esme yra transcendentiška. Todėl fenomenologija nesugebanti išspręsti nei pažinimo problemos, nei pagrindinių metafizikos klausimų, ji tegali atlikti paruošiamąjį darbą filosofijos sistemoj.

Husserl E. Logische Untersuchungen. — Halle, 1900; *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. — 1. Buch. — Halle, 1922; *Reinach A.* Über Phänomenologie // Gesammelte Schriften. — Halle: M. Niemeyer, 1921; *Elsenhans Th.* Phänomenologie und Empirie-Kantstudien XXII; *Aster E. v.* Prinzipien der Erkenntnislehre. — Leipzig, 1913; *Hartmann N.* Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. — 2. Aufl. — Berlin & Leipzig, 1925.

FEUERBACH Ludvigas (1804 07 28 — 1872 10 13) — vokiečių filosofas, kriminologo Anselmo Feuerbacho sūnus, studijavo Heidelberge protestantiškąją teologiją, vėliau filosofiją Berlyne, kur klausė Hegelio paskaitų. 1828 habilitavosi docentu Erlangeno universitete, bet dėl savo antireliginių pažiūrų

turėjo pasitraukti. Studentų pakviestas 1848—1849 skaitė Heidelberge religijos dalykais viešas paskaitas. Skurdžiai gyvendamas kaime ir bendraudamas su paprastais žmonėmis, Feuerbachas gerai susipažino su liaudies reikalais ir pažiūromis. Pradžioje Feuerbachas buvo Hegelio įtakoje, vėliau nusigręžė nuo jo idealistinės filosofijos ir nusikreipė į natūralistinę linkmę. Svarbiausi Feuerbacho veikalai yra paskirti religijos problemai. Griežtai neigdamas religijos kilmę iš Dieviško Apsireiškimo, Feuerbachas stengėsi išaiškinti jos atsiradimą bei istorinę raidą iš žmogaus prigimties ir jo gyvybinių reikalų. Religijos mokslas turi atsiremti į antropologiją. Pradžioje natūraliojoj religijoj žmogus tapatinąs dievus su gamta, aukštesniame religijos tarpsnyje, kuriam atstovaujanti krikščionybė, dievai įgauna dvasinį pobūdį ir iškeliami aukščiau gamtos. Bet ir šiuo atveju juose atsispindinčios tiktai paties žmogaus savybės. Taigi religijai einą pamatu žmogaus egoistiniai bei praktiniai interesai. Iš jų galinčios būti aiškinamos visos įvairių religijų formos ir ypatybės. Ir dorovės pamatu galinti būti tik pati žmogaus prigimtis, t. y. įgimtas laimės troškimas. Teorinėj filosofijoj Feuerbachas yra sensualistinio realizmo šalininkas ir linksta į materializmą. Žmogaus psichika neatskiriama nuo jo kūno ir sąlygojama jo gyvybinių reikalų. „Žmogus esti tai, ką jis valgo (der Mensch ist, was er isst)". XIX a. vidury Feuerbacho ateistinė filosofija padarė didelę įtaką ne tik atskiriems mąstytojams (Marxui, Engelsui, Moleschottui), bet ir vokiečių, ir kitų tautų šviesuomenei. Tat ir šiandien jo įtaka reiškiasi socializme, komunizme ir bolševizme. Išspausdinta: „Das Wesen des Christentums" (1841), „Grundzüge der Philosophie der Zukunft" (1843), „Vorlesungen über das Wessen der Religion" (1851), „Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit von Standpunkt der Anthropologie" (1866). Visi Feuerbacho raštai išspausdinti 10 t. 1903—1911.

Tugemann O. Ludwig Feuerbachs Religionstheorie. — 1912; *Henne H.* Die religionsphilosophische Methode Feuerbachs. — Bonn—Leipzig, 1918; *Jodl F.* Ludwig Feuerbach. — 2. Aufl. — 1921; *Rawidowicz S.* Ludwig Feuerbachs Philosophie. — Berlin: Reuther & Reichard, 1931; *Nüdling G.* Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie. — Paderborn: Verlag F. Schöningh, 1936.

FICHTE Johannas Gottliebas (1762 05 19 Rammenau Oberlausitz — 1814 01 27 Berlyne) — vienas žymiausių vokiečių idealistinės filosofijos atstovų. Amatininko sūnus, augo labai skurdžiomis aplinkybėmis. Vienas dvarininkas, pastebėjęs Fichte's gabumą, pasirūpino jo auklėjimu. Baigęs gimnaziją, Fichte studijavo protestantiškąją teologiją Jėnos ir Leipcigo universitetuose, bet susidomėjo ir filosofija. Dėl lėšų stokos 1784 turėjo nutraukti studijas ir verstis namų mokytojo darbu. 1788 gavo mokytojo vietą Ciūriche. Grįžęs 1790 į Leipcigą, Fichte susipažino su Kanto filosofija. 1791 jis parašė savo pirmą veikalą (Versuch einer Kritik aller Offenbarung), kuriame pritaikė Kanto pažinimo teoriją Apreiškimo idėjos kritikai, ir pristatė Kantui. Kai veikalas pasirodė spaudoj anonimiškai, recenzentai priskyrė jį Kantui, bet, šiam paskelbus vardą, Fichte išgarsėjo. 1794 jis gavo profesūrą Jėnoj, kur dėstė 5 metus. 1798 jo straipsnis „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltordnung", kur jis tapatina Dievą su moraline pasaulio santvarka, užtraukė jam kaltinimą ateizmu. Straipsnis buvo konfiskuotas ir Fichte atleistas iš profesorių. Persikėlęs į Berlyną susiartino su F. Schlegeliu, Schleiermacheriu ir kt. ir skaitė viešas paskaitas šviesuomenei. 1807—1808 prancūzams užėmus Berlyną, jis kreipėsi į visuomenę kalbomis „Reden an die deutsche Nation". 1809 Fichte buvo paskirtas naujai įsteigto Berlyno universiteto profesoriumi, o vėliau išrinktas rektoriumi; energingai kovojo su įsivyravusiomis studentijoj dvikovomis, bet dėl nuomonių skirtumo su universiteto senatu atsistatydino.

Sprendžiamąją įtaką Fichte'i padarė Kanto kriticizmas ir jo etika. Savo uždaviniu jis laikė paskleisti Kanto idėjas ir suvesti jas į užbaigtą sisteminę vienybę. Filosofijoj, pasak Fichte's, galimi tik du pagrindiniai požiūriai aiškinti priešingu būdu pažįstančio subjekto ir pažįstamo objekto santykiams: tai dogmatizmas ir idealizmas. Dogmatizmas padeda pagrindan savo sistemai „daiktą savyje", t. y. transcendentinį pradą, kuris yra už sąmonės ribų. Tokia prielaida, kuri nesiremia tiesioginiais sąmonės duomenimis, pati reikalinga pamato, šis pastarasis savo ruožtu — naujo pamato ir t. t. Žodžiu, dogmatizmas arba vi-

siškai negali nurodyti būties paskatinimo pamato, arba jis pakliūva į nenušalinamą painiavą, nes daikto savyje idėja pati yra mąstymo padaras ir todėl prieštaringa. Idealizmas, atvirkščiai, pripažįsta aukščiausiu pradu tai, ką Kantas pavadino transcendentine apercepcijos vienybe, t. y. savimonę, arba nusimanymą apie savo „aš". Šitas principas iš esmės skiriasi nuo daikto idėjos 1) tuo, kad jis imanentinis, t. y. tiesiog prieinamas intelektualinei žiūrai, 2) tuo, kad tai ne substancija, o veiksmas, tas pagrindinis aktas, kuris sąlygoja sąmonės (subjekto) ir jos turinio (objekto) pirmapradę vienybę. Tai ne empirinės sąmonės „aš", kuris ribotas supančio jį išorinio pasaulio, individualus, tik viena asmenybė tarp kitų asmenybių. Absoliuti sąmonė, arba absoliutus „aš", Fichte's supratimu, esti antindividualinis pradas, bendras visiems protas, apimąs visas empirines sąmones ir einąs visam mąstymui pagrindu. Šitas pradas tegalima suvokti tik per mąstymo savaimingą veiksmą, t. y. pašalinus iš sąmonės viską, kas yra empiriška, ir atsigręžus į paties mąstymo veiklumą (aktingumą). Todėl jisai savo esme neįrodomas, o tiktai įvykdomas. Bet ligi tik jis įvykdomas, iš jo gali būti išvesta visa filosofijos sistema, visa pasaulio būtina sąranga. Būdamas absoliutus principas, „aš" visų pirma teigia arba tvirtina savo buvimą. „Aš esu aš" arba „aš esu" — tai pirmas filosofijos dėsnis, nustatąs realumo kategoriją. Bet kol „aš" savaimingas veiklumas nieko neapribotas, jis neturi prieš save stovinčio objekto, kurį veikdamas galėtų pasireikšti. O kadangi „aš" yra vienintelis būties pamatas, už kurio nėra nieko, tai tiktai pats „aš" gali nustatyti savo priešybę, t. y. „ne aš". Tai antras filosofijos dėsnis, kuriuo pagrįsta neigimo kategorija. Bet statydamas prieš save „ne aš", „aš" kartu aprėžia ir save, ir savo priešybę. Taip atsiranda trečias filosofijos dėsnis, kuris pamatuoja limitacijos, arba savitarpinio ribojimo, kategoriją. Šitie trys dėsniai taip surišti, kad pirmasis būtinai veda prie antrojo (jam priešingo), o antrasis — prie trečiojo, kuris jį suderina su pirmuoju. Kitaip sakant, tai dialektiškas tezės, antitezės ir sintezės ryšys, kuris sąlygoja visos sistemos logišką išsiskleidimą. Visi tolesni filosofijos nuostatai išvedami tuo pačiu dialektiniu būdu iš nurodytų

pagrindinių principų. Kadangi trečiasis (sintezės) dėsnis nustato abipusišką „aš“ ir „ne aš“ apsiribojimą, tai sistema susiskirsto į dvi dalis: teorinę ir praktinę. Pirmoji grindžiama principu: „aš“ deda save kaip savo priešybės „ne aš“ apribotą arba sąlygotą. Antroji principu: „aš“ deda „ne aš“ kaip paties „aš“ apribotą. Ta veikla, kuria „aš“ apsiriboja, yra kuriamoji vaizduotė. Pirmykštis jos padaras yra jutimas. Jusdamas „aš“ nusimano esąs suvaržytas ko nors jam svetimo. Subjektui („aš“) statant tai, kas jį varžo, prieš save, jutimas virsta vaizdu, kuris jam pasirodo kyląs iš oro. Tai neišvengiamas apsigavimas (iliuzija), priklausąs nuo to, kad vaizdo gaminimo akto kryptis yra priešinga įsisąmoninimo akto krypčiai. Gamindamas vaizdą, „aš“ negali iš karto šito akto ir įsisąmoninti, ir todėl akto padaras atrodo jam savarankiškas. Vaizdą, priklausomą nuo grynos žiūros formų — erdvės ir laiko, užfiksuoja ir sąlygoja savo kategorijomis intelektas (asmuo). Tuo jis suteikia vaizdui realumą ir paverčia jį daiktu (objektu). Atskirus objektus sugretina sprendimo galia ir, palygindama juos, nustato jų savitarpinius santykius. Pagaliau aukščiausią laipsnį pažinimas pasiekia prote, kuris nusimano, kad visas objektų („ne aš“) pasaulis nėra kas kita, kaip paties „aš“ padaras, pasemiąs savo realumą iš savaimingo „aš“ veiklumo. Proto pažinime sąmonė tampa gryna savimone, t. y. „aš“ grįžta į save, įsisąmoninęs esąs aukščiausias, visą būtį sąlygojąs pradas. Kartu teorinė filosofija pereina į praktinę.

Fichte’s *etika,* sekdama Kanto pavyzdžiu, grindžiama praktinio proto autonomija, bet skiriasi nuo Kanto koncepcijos tuo, kad iškelia individualybės moralinę reikšmę ir pabrėžia kiekvieno žmogaus dorovinių pareigų ypatumą. Kadangi grynasis „aš“ nuo nieko nepriklauso ir pats apsisprendžia, tai ir atskiro individo moralei turi eiti pagrindu laisvas apsisprendimas. Bet empiriniame pasaulyje grynasis „aš“ realizuojasi daugelio individų santalkoj. Todėl ir kiekvienos asmenybės dvasinės priedermės yra dvejopos: jos pačios ir kitų žmonių (visuomenės) atžvilgiu. Pirmųjų bendras principas skamba: įvykdyk savo paskirtį, t. y. realizuok tuos laisvo apsisprendimo galimumus, ku-

rie glūdi tavo individualioje prigimtyje. Vadinasi, visi žmogaus veiksmai turi turėti akivaizdoj tik vieną tikslą: sustiprinti ir išplėsti jo vidinę laisvę. Bet kiekvienas veiksmas turi savo konkretų siekinį, kuris yra empiriškai apribotas ir tuo apriboja ir įvykdantį jį subjektą. Todėl kelias į absoliučią laisvę yra nebaigiamas ir individas nepajėgia galutinai pasiekti dorovės idealo, jis gali tik artintis prie jo, nuolat nugalėdamas tas ribas, kurias nustato kiekvienas atskiras apsisprendimo aktas. Vadinasi, dorovė reikalauja iš žmogaus nesiliaujamų įtemptų pastangų tobulintis; blogio svarbiausia priežastis yra inertiškumas, pasidavimas įsikerojusiems įpročiams bei palinkimams. Kadangi laisvės idealas beribis, tai realizuoti jį sugeba tiktai visa žmonija savo nepabaigiamajame istorinės plėtros procese. Todėl ir atskiras individas tegali atlikti savo asmenines priedermes vien padėdamas kitiems žmonėms įvykdyti kiekvienam savo paskirtį. Tuo būdu individuali moralė neišvengiamai atsiremia į socialinę moralę. Tik bendraudamas su kitais žmonėmis ir savo elgesiu pareikšdamas savo solidarumą su jais, individas įgyja tikrą žmoniškumą. Vis dėlto Fichte savo etikoj nepajungia individo kolektyvui ir nepriskergia nei valstybei, nei kitoms kolektyvų formoms jokių moralinių funkcijų. Nuo moralės, kuriai rūpi tik žmogaus valia ir jausena, Fichte griežtai skiria teisę, tvarkančią žmonių išorinius santykius santalkoj. Bendras teisės dėsnis, kyląs iš žmogaus protingos prigimties, reikalauja, kad kiekvienas kolektyvo narys taip suvaržytų savo laisvę, kad ji derintųsi su kitų narių laisve. Valstybė yra ta kolektyvo organizacija, kuri ne tik prižiūri teisės vykdymą, bet, be to, turi tvarkyti visą krašto ekonominį gyvenimą (prekybą ir pramonę) ir aprūpinti kiekvieną pilietį darbu ir visu, kas reikalinga gyvenimui. Šiuo atžvilgiu Fichte's koncepcija yra artima socializmui. Savo veikale „Der geschlossene Handelsstaat“ Fichte nubrėžia tokią valstybės organizaciją, pagal kurią vyriausybės organams pavedama tvarkyti užsienių prekybą, nustatinėti krašto gaminių kainas ir rūpintis tuo, kad pinigų kiekis atitiktų esamąją prekių atsargą. Pinigų apyvarta turi būti aprėžta valstybės sienomis. Privatinės nuosavybės Fichte neneigia, bet laiko teisin-

ga tik tokią socialinę santvarką, kuri laiduoja nuosavybę kiekvienam piliečiui. Panašiai kaip Kantas, ir Fichte entuziastiškai sutiko Prancūzijos revoliucijos pradžią, matydamas joje naujo istorijos tarpsnio aušrą, tarpsnio, kuriame įsigalės demokratinės lygybės ir politinės bei dvasinės laisvės principai. Fichte's kultūrinis idealas buvo tais laikais kosmopolitiškas. Šviesus europietis, jo nuomone, turi laikyti savo tikrąja tėvyne visą Europą ir ypač tą kraštą, kur kultūra yra pasiekusi aukščiausią laipsnį. Tačiau prūsų valstybės žlugimas 1806—1807 prižadina jo patriotiškus jausmus. Savo „Kalbose į vokiečių tautą“ jis aiškina savo tėvynės nelaimę tuo, kad vokiečiai esą pasidavę blogai svetimšalių įtakai ir niekiną visą tą gerą, kas slypi jų pačių prigimtyje. Bet kaip tik vokiečių tautai esanti paskirta istorinė misija sukurti naują, tobulesnę kultūrą, atitinkančią dorovės ir proto reikalavimus, ir nurodyti kitoms tautoms kelią į tikrą kultūros pažangą. Kad vokiečiai galėtų įvykdyti savo pašaukimą, turi būti iš pagrindų reformuota visa auklėjimo sistema. Pati valstybė turi pasiimti šitą reikalą į savo rankas ir įkurti uždaras auklėjimo įstaigas, kurių uždavinys būtų išugdyti jaunuomenėj tėvynės meilę ir tautišką susipratimą. Taigi Fichte šitame vėlyvesniame periode paveda valstybei vadovauti ne tik tautos ekonomikai, bet ir visam jos kultūriniam gyvenimui. Bet Fichte buvo artimas romantizmui ne tik tuo, kad iškėlė tautiškumo vertę, bet ir tuo, kad domėjosi istorijos problema. Veikale „Šių dienų amžiaus pagrindai“ jis išdėsto savo istorijos filosofiją. Istorijoj, pasak Fichte's, reikia skirti dvi dalis — aposteriorinę, kuri tesitenkina faktų aprašymu, ir apriorinę, kuri, nesiremdama patyrimu, grynai deduktyviškai išaiškina pasaulinės istorijos prasmingą planą ir pagrindinius istorinės raidos tarpsnius. Kadangi iš neprotingumo negali gimti protingumas, tai Fichte, sekdamas Rousseau, daro prielaidą, kad istorijos pradžioje yra gyvavusi tokia normali bei tobula tauta, kuriai vadovavo protiškas instinktas ir kuri nesąmoningai, be mokslo ir meno pagalbos, įgyvendino proto ir dorovės pradmenis. Tam instinktui pamažėle smunkant, socialinės, religinės ir moralinės santvarkos pamatu pasidarė išorinis, vartojąs prievartą autoritetas. Bet

ilgainiui žmonės atsipalaidavo ir nuo išorinio autoriteto, ir tada užėjo pilnutinio nuodėmingumo amžius, kur tiesa visiškai niekinama ir viešpatauja nieko netramdomas egoizmas. Tačiau egoizmas pats save naikina. Skepticizmas užleidžia vietą tikrajam mokslui, skelbiančiam tiesos nelygstamą vertę. Visas šitas istorinis procesas pasieks savo galutinį tikslą tada, kai prie mokslo prisidės ir menas, t. y. sugebėjimas laisvai ir sąmoningai tvarkyti visą žmonijos gyvenimą pagal proto reikalavimus. Tik tapusi amžinojo proto atvaizdu, žmonija pateisins ir pašventins savo žemišką buvimą.

Fichte's *religijos filosofijoj* reikia skirti du tarpsniai. Pirmajame jis atsisako nuo Kanto teizmo. Transcendentiniam ir substanciniam Dievui nėra vietos imanentinėj absoliučiojo idealizmo sistemoj. Dievas čia sutampa su pasaulio moraline santvarka. Tačiau toks Dievo supratimas, pasak Fichte's, neturi nieko bendra su ateizmu. Tikras religingumas grindžiamas įsitikinimu, kad dorovės dėsnis valdo pasaulį, kad kiekvienas individas turi savo ypatingą moralinį pašaukimą ir kad gėris galiausiai visuomet nugali blogį. Šitas įsitikinimas yra visų tikriausias ir objektyviausias dalykas; jis eina pamatu visam pažinimui ir tikėjimui. Religingas žmogus nusimano, kad dorovės priedermė nėra kas kita, kaip tas dėsnis, pagal kurį vyksta vieningos, visa apimančios gyvybės raida. Religijos dogmoms ir apeigoms Fichte priskiria tik simbolinę reikšmę. Nuo 1801 Fichte's religijos filosofijoj vis aiškiau pasireiškia mistinė linkmė. Dabar jis pripažįsta Dievą vienintele tikra būtimi ir visos gyvybės šaltiniu. Todėl ir tikrą gyvenimą gyvena vien tas žmogus, kuris nusigręžia nuo visų praeinamų bei žemiškų reikalų ir visiškai atsideda tam, kas amžina ir nekintama. Su Dievu žmogus bendrauja ne jausmu, kaip manė Schleiermacheris, bet grynąja protine žiūra, kurioj asmenybė nustoja savo savarankiškumo ir susilieja su Dievo būtimi. Fizinio pasaulio problema Fichte nesidomėjo. Gamta neprotinga, įprasminti ją gali tiktai žmogus. Ji eina jam priemone jo veiklai sužadinti arba medžiaga, kurią jis pavidalina pagal savo sumanymus.

Fichte's svarbiausi veikalai: „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ (1792), „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ (1794), „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ (1796), „Das System der Sittenlehre“ (1798), „Über den Grund des Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ (1798), „Die Bestimmung der Menschen“ (1800), „Der geschlossene Handelsstaat“ (1800), „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ (1806), „Reden an die deutschen Nation“ (1808), „Die Anweisung zum seligen Leben“ (1806). Visi Fichte's raštai išleisti jo sūnaus I. H. Fichte's, 8 t. (Berlin, 1845—1846); išrinkti Fichte's veikalai 6 t. (1908—1912, paruošė F. Medicus). Dabar leidžiami jo „Nachgelassene Schriften“ 6—8 t.

Fischer K. Geschichte der neueren Philosophie. — Bd. 6. — Heidelberg, 1900; *Léon X.* La philosophie de Fichte. — Paris, 1902; *Medicus F.* I. G. Fichte. — Berlin, 1905; *Lask E.* Fichtes Idealismus und die Geschichte. — Bd. 1. — Berlin, 1902; *Wallner.* Fichte als politischer Denker. — 1926; *Wundt M.* Fichte-Forschungen. — Stuttgart: F. Frommann, 1929; *Maggione G.* Fichte. — Milano, 1925; *Vyšeslavcev B.* Filosofija Fichte. — 1919; *Faust A.* Johann Gottlieb Fichte. — Breslau: Priebatsch's Buchh., 1938.

FICHTE Immanuelis Hermannas (1796—1879) — Johanno Gottliebo Fichte's sūnus, prof. Bonos ir Tiūbingeno universitetuose. Išspausdino filosofinius veikalus „System der Ethik“ (1850), „Anthropologie“ (1856), „Die theistische Weltanschauung und ihre Berechtigung“ (1873), kuriuose nukrypsta nuo savo tėvo filosofijos tuo, kad pripažįsta Dievo asmenybę ir pagrindžia savo sistemą ne tik spekuliatyviniu, bet ir empiriniu metodu. Aktyviai dalyvavo polemikoj su Hegelio mokykla.

GNOSTICIZMAS (iš gr. *gnosis* — pažinimas) — ypatinga mistiškai religinė srovė, kuri atsirado I a. Kr. g. pabaigoje Vakarų ir Rytų religijoms susimaišant ir kuri mėgino susieti krikščionybę su dualistiškais graikų ir Rytų tautų mokslais. Pasak dualistiškosios pasaulėžiūros (pvz., persų religijoj), būta dviejų pasaulių: vienas tobulas, dvasinis, šviesos pasaulis, su-

kurtas gero dievo, antras — tamsus, medžiaginis, viso blogio šaltinis, piktos dievybės padaras. Šiems dviem priešingiems pradams susimaišius, žemiškajame pasaulyje iškylanti disharmonija ir blogis ima viršų. Žmogaus siela — šviesinio pasaulio dalis — kamuojasi kūno tamsiojoj. Kosminio proceso tikslas esąs galutinis šviesesnio dvasinio prado išvadavimas iš blogio (tamsos, medžiagos) valdžios. Tą tikslą įvykdys Išganytojas — Mesijas. Krikščionybės mokslas pritaikomas prie šitos dualistinės pažiūros aiškinant Senąjį ir Naująjį Įstatymą atitinkamu alegorišku būdu; antra vertus, kartu šiek tiek sušvelninamas gėrio ir blogio dualizmo griežtumas. Blogis nepripažįstamas savarankišku pradu, bet išvedamas vienu arba kitu būdu iš šviesinio prado ir jo veiklos. Arba tarp šviesos sferos, kurią sudaro tobulos dvasios — eonai su aukščiausiu Dievu priekyje, ir medžiaginės sferos įterpiama trečia, tarpininkaujanti planetų sfera, kurią valdo žemesnis dievas demiurgas ir jo palydovai — 7 archontai. Tas demiurgas, kurį kai kurie gnostikai laiko nuslydusiu eonu, iš karto yra ir medžiaginio pasaulio sukūrėjas. Vėlesnieji gnostikai aiškina kosmogoniją — panašiai kaip neoplatonikai — eile sekančių viena paskui kitą emanacijų taip, kad iš tobulesnės (šviesesnės) būties sferos kas kartas atsiranda mažiau tobula sfera: iš aukščiausio Dievo kyla eonai, iš eonų — žemesnės būtybės ir t. t. Emanacijų procesas baigiasi medžiaginiu pasauliu, kuriame netobulumas pasiekia savo kraštutinę ribą. Kad ir kokios įvairios būtų gnostikų sistemos, visos jos griežtai skiria Dievą Išganytoją, kuriame apsireiškia būties pilnatvė, nuo Dievo Demiurgo, kuris atstovauja žemesniam būties laipsniui ir atsako už žemiškojo pasaulio netobulumą. Taikydami šitą schemą krikščionybės mokslui, gnostikai stato Kristų Išganytoją prieš Dievą Tėvą, pasaulio sukūrėją, ir skelbia nuomonę, kad Naujasis Įstatymas ne išpildo, o panaikina nustatytą Senojo Įstatymo pasaulio moralinę santvarką. Kai kurie gnostikai (kainitai) net tiesiog tapatina Senojo Įstatymo (žydų) Dievą su blogio pirmaprade. Nenorėdami leisti, kad aukščiausias Dievas galėtų turėti kažin ką ben-

dro su medžiaginiu pasauliu, gnostikai buvo linkę laikyti Kristaus įsikūnijimą tiktai tariamu. Iš to kilo doketizmo sekta. Išganymo aktas, anot gnosticizmo, įvyksta taip, kad žmogaus siela laipsniškai išsilaisvina nuo medžiagos pančių ir atgauna atitinkamą jos dieviškai prigimčiai tobulumą per pažinimą (gnosis), kurį jai suteikia Kristus Išganytojas. Gnosis atskleidžiąs žmogui kosmo santvarkos paslaptį, atgaivinąs sieloj jos dieviškos tėvynės atsiminimą ir nurodąs reikalingas atpirkimui valomąsias apeigas bei tinkamas kovai su piktomis dvasiomis magines formules. Tačiau gnosis (Kristaus apreiškimas) prieinamas tiktai išrinktiesiems, t. y. žmonėms, kurie mažiausiai yra įgrimzdę medžiagos purvyne ir vadinami „pneumatikais" (nuo *pneũma* — dvasia). Prieš juos statomi hilikai (nuo *hýlē* — medžiaga), kuriuose medžiaginis pradas galutinai nusveria dvasinį. Tarp šių kraštutinybių būta dar psichikų (*psychē* — siela), kurie ne visai sumedžiagėjo ir gali ypatingomis pastangomis pasiekti pneumatikų būtį. Pradžioje gnosticizme vyravo magiškas pradmuo, ir jo sekėjai priklausė žemesnėms visuomenės klasėms. II a. Kr. g. viduryje gnosticizmas įgavo labiau filosofišką pobūdį ir jo dualizmas kiek sušvelnėjo. Galima skirti trys pagrindinės gnosticizmo srovės: viena glaudžiai susijusi su siriečių (semitų) magija ir mistika. Jai priklausė Cerintas, Saturninas, ofitų sekta. Antra atsiradusi ypač helenistinės filosofijos ir mistikos įtakoje; jos žymiausi atstovai Bazilidas ir Valentinas. Trečiojoje srovėje vedamasis vaidmuo priklauso krikščionybės idėjoms; aiškiausiai ji pasireiškia Markiono, Bardesano ir Pistis-Sofijos sekėjų moksluose. Pripažindami pažinimą aukščiausiu tikėjimo laipsniu ir aiškindami alegoriškai Šventąjį Raštą, gnostikai sekė žydiškai helenistinės filosofijos tradiciją (pvz., Filono Aleksandriečio), kurią pasiėmė ir kai kurie Bažnyčios Tėvai (pvz., Klemensas Aleksandrietis ir kt.). Nusimanydami, kad gnosticizmas iškreipia savavališku aiškinimu esmines krikščionybės idėjas ir gresia jos mokslo grynumui bei vienumui, viešpataujančios Bažnyčios atstovai griežtai kovodavo prieš gnostikus, nors ir pripažino kai kurias jų

nustatytas religines apeigas (pvz., patepimą aliejumi). Iš gnostikų raštų nieko neišliko; apie jų mokslą sprendžiama iš Bažnyčios Tėvų (Ireniejaus, Tertuliano, Hipolito ir kt.) ir Plotino polemikos su gnostikais.

Hilgenfeld A. Die Ketzergeschichte des Urchristentums. — Leipzig, 1884; *Anz W.* Zur Frage nach der Ursprung des Gnostizismus. — Leipzig, 1897; *Bousset W.* Hauptprobleme der Gnosis // Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. — Hft. 10. — Göttingen, 1907; *Fendt L.* Gnostische Mysterien. — München: Ch. Kaiser, 1922; *Steffés J. P.* Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum Katholischen Dogma. — 1923; *Leisegang H.* Die Gnosis. — Leipzig: A. Kröner, 1924; *Drews A.* Die Enstehung des Christentums aus dem Gnostizismus. — Jena: E. Diederichs, 1924; *Faye E. de.* Gnostiques et gnosticisme. — Paris: E. Leroux, 1913.

GORGIJAS (a. 483 — a. 375 pr. Kr.) — vienas žymiausių graikų sofistų, kalbėtojas ir filosofas; gimė Leontinuose (Sicilijoj), 427 pr. Kr. atvyko pasiuntinybės priekyje į Atėnus prašyti pagalbos prieš sirakūziečius, sužavėjo atėniečius savo iškalbingumu, padarė žymios įtakos Atikos retorikai. Kiek vėliau galutinai išsikėlė į Graikiją. Be kalbų, parašė filosofinį veikalą „Apie gamtą arba nebūtį“, kurio pagrindinės mintys žinomos tik iš kitų šaltinių (Sextus Empiricus ir Pseudo-Aristoteles de Melliso). Remdamasis elėjiečių (Parmenido ir Zenono) filosofija bei dialektika, Gorgijas čia gina kraštutinę skeptišką pažiūrą, kuri visiškai paneigia tikro pažinimo galimumą ir priskiria visiems sprendimams tiktai lygstamą, subjektyvią reikšmę. Pagrindinės Gorgijo tezės tokios: 1) nieko nėra (būties nėra); 2) jei kas ir būtų, tai būtų negalima jo pažinti; 3) o jei ir galima būtų ką nors pažinti, tai nebūtų perduodama žodžiais kitiems. Pirmoji tezė įrodoma tuo, kad: 1) nebūties negali būti; 2) būtis turėtų būti arba atsiradusi iš nebūties, arba neatsiradusi iš jos; arba baigtinė, arba nebaigiama; arba vieninga, arba dauginga. Bet visos šios prielaidos atsiduria į prieštaravimus. Todėl būties visai negali būti. Antroji tezė remiama tuo, kad būtis ir tai, kas mąstoma, esą skirtingi dalykai, kurie jokiu būdu negali sutapti, ir todėl būtis savo esme nesiduodanti pažįstama. Trečiąją tezę

Gorgijas pamatuoja nurodydamas, 1) kad žodžiai, neturėdami nieko bendro su mintimis arba vaidiniais, negali klausytojams sukelti atitinkamų daiktų vaizdų; 2) kad ta pati mintis negali atsirasti iš karto skirtinguose subjektuose, nes tai prieštarauja jos tapatumui; 3) kad skirtingų subjektų mintys neišvengiamai turi būti skirtingos. Nors Gorgijo samprotavimai apvilkti specifiškai sofistine forma, tačiau jie aiškiai iškelia kai kuriuos svarbius pažinimo problemos keblumus. Gorgijas yra vyriausias asmuo to pat vardo Platono dialogo. Gorgijo raštų fragmentai surinkti Dielso „Fragmente der Vorsokratiker" II [4]1922.

Gomperz Th. Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. — 1. u. 2. Aufl. — Leipzig, 1906—1909. — Bd. 1—3; *Blass F.* Die attische Beredsamkeit. — Leipzig, 1887; *Jebb G. R.* The Attic Orators from Antiphon to Isaeus. — 2 vol. — London, 1893; *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen. — Tübingen, 1852; *Calogero G.* Studi sull'eleatismo. — Roma: Tipografia del Senato, 1932.

GRAIKŲ FILOSOFIJA sudaro ne tik Europos filosofijos pradinį tarpsnį, bet ji nulėmė ir visą tolimesnę europiečių galvosenos raidą ir nesiliauja ją veikusi ligi mūsų dienų. Ji atstovauja ypatingam ir savarankiškam mąstymo tipui, kuris griežtai skiriasi nuo Rytų mąstysenos. Nors dabar neabejojama, kad graikų kultūra buvo maitinama kitų senesniųjų kultūrų, kurios prieškrikščioniškoje eroje atsirado Viduržemio jūros srityse ir Mažojoje Azijoje, nors graikų filosofija ir pasisavino tai, kas buvo sukurta egiptiečių, babiloniečių, finikiečių ir kt. moksle, technikoje ir mitologijoje, tačiau ji performavo ir praturtino visą tą palikimą savitu būdu ir suteikė jam visiškai naują struktūrą ir išvaizdą. Graikų filosofija visų pirma buvo savo esme adogmatiška. Ji išaugo iš praktinio gyvenimo ir mitologijos, kurioje buvo susikristalizavę tautos požiūriai į visus svarbiausius gyvatos klausimus, ir nenutraukė šio ryšio ir savo raidos viršūnėje. Bet pačiai graikų religijai buvo svetimas koks griežtas ir sustingęs dogmatizmas. Dvasininkai nesudarė Graikijoje atskiro organizuoto luomo, kuris, kaip, pvz., Egipte arba Babilonijoje, galėtų vadovauti visai dvasinei kultūrai ir uždėti jai savo

klerikališką antspaudą. Todėl ir filosofija iš pat pradžios buvo pasaulietiška ir nesutiko iš religijos pusės žymių kliūčių, kurios trukdytų arba varžytų jos vidinį plėtojimąsi ir neleistų atskiroms individualybėms laisvai tyrinėti viso aplinkinio pasaulio, derinant tradicinės religijos bei moralės mokslus su įgytais tyrinėjimo rezultatais. Su šia vidine graikų filosofijos laisve susietas ir ypatingas jos antropomorfizmas, pasižymįs savitu žmoniškumu. Kad ir kaip giliai filosofas jaučia žmogaus ryšį su gamta ir jo likimo priklausomybę nuo dievybės, jis niekada neišsižada tam tikro savarankiškumo šių antžmogiškų galybių atžvilgiu. Žmogus čia iš tikro pasidaro visos būties matu ta prasme, kad pats jis yra mikrokosmas, kuriame atsispindi visas makrokosmas, ir kad įgimtas jam protas giminus valdančiam pasaulį pradui. Tiktai protui prieinama nelygstamybė arba bent per jį pasiekiama. Graikų filosofija savo esme buvo racionalistiška. Ji įsitikinusi proto galingumu. Net skeptiškosios jos srovės remiasi grynai loginiais samprotavimais. Protas lemia žmogaus esmę ir jisai yra visų dorovinių, estetinių ir religinių vertybių šaltinis. Du pagrindiniai proto aspektai yra *eidos* (forma) ir *logos* (žodis); kad ir skirtingi iš pradžių, bet skleisdamiesi jie vis daugiau susiartina ir net persimerkia. Eidas atstovauja grynai objektyviai proto šaliai. Tai visų pirma išorinio daikto plastiškas pavidalas, pagrįstas regos ir lytos (kinestezijos) duomenų sąveika. Jisai padaro daiktą tuo, kuo jis yra, suteikia jam apibrėžtumą, atskiria nuo aplinkos bei kitų daiktų ir laiduoja jo pastovumą. Bet kartu jis leidžia žmogui atpažinti daiktus ir vadovauja jo praktinei bei meninei veiklai, atgaminančiai daiktus arba pavidalinančiai medžiagą pagal vieną arba kitą žmogui reikšmingą sumanymą. Tokiu būdu forma įgauna organizacinio (arba technikinio) principo reikšmę, kuris ne tik statomas prieš dorojamą beformę medžiagą (hūle), bet kaip ideali geometrinė lytis (péras, hóros) — prieš neribotą erdvę (apeiron). Kadangi daiktų gaminimo ir medžiagos apdirbimo procesas iškelia ir erdvinių formų sudėtingumą bei savitarpius santykius, tai forma diferencijuodamasi susyja su tvarkingumu, su matu ir skaičiumi, nes skaičius graikų matematikai dar nebuvo grynai

abstrakti sąvoka, kurioj kiekinis ir kelintinis momentai sąlygoja vienas kitą. Kaip liudija skaičių mistika, į kiekvieną skaičių pirmiausia buvo žiūrima kaip į atskirą savarankišką kokybę arba lytį, kuri rodosi tam tikruose apibrėžtuose erdviniuose vaizduose arba figūrose. Taip pat ir skaičių santykiai buvo aiškinami kaip geometrinių elementų bei figūrų santykiai. Kai forma taikoma realiems daiktams bei reiškiniams, t. y. kai ji suprantama kaip įkūnyta medžiagai santvarka, ji pasireiškia harmonija, kuria pagrįstos vienodai ir moralinės, ir estetinės vertybės (graikų kalokagatijos idealas). Toji harmonija valdo ir visatą, suteikdama jai kosmo, t. y. tvarkingos ir užbaigtos visybės išvaizdą. Antrasis proto esminis aspektas, logas, rodo jį tarsi iš vidaus ta prasme, kad jis sieja proto objektyvią šalį (apraišką) su jo veikla pačiame subjekte (žmoguje). Logas turi daug skirtingų reikšmių, bet tame daugiareikšmingume atsiskleidžia visa jo vidinė struktūra. Logas yra žodis, daikto pavadinimas, tačiau tas pavadinimas nėra tik sutartinis savitarpio susipratimo ženklas, bet — tuo mistiniu pirmykščiu tautų supratimu, kuris išliko ir graikų mąstyme, — esminė paties daikto savybė, nuo jo neatskiriama ir jį tam tikru būdu atstojanti. Tuo būdu žodis, tarpininkaujant jo reikšmei, tapatinamas su žymimu daiktu. Kadangi žodžio reikšmėje suvokiama tai, kuo daiktas yra, tai logas nustato daikto esmę, jo esminį pavidalą, jo idėją arba formą. Iš logo — žodžio — sąsajos su eidu atsirado tas sąvokų sudalykinimas, kuris pavertė jas savarankiškomis bendromis esybėmis (hipostazėmis). Logas yra ne tik atskiras žodis, bet ir kalba, prasminga žodžių samplaika, iškelianti daiktų savybes, būsenas, santykius ir kt. Antra vertus, loge pasirodo ir proto savaimingas veiklumas; jis išreiškia bei užfiksuoja pažinimo aktus, susieja juos mąstyme vidiniu ryšiu ir tuo išryškina jų objektyvų pamatą. Lygiai kaip eidas (forma, pavidalas) eina pamatu geometrijai, skaičių mokslui ir fizinio pasaulio aiškinimui, taip iš logo išsirutuliojo pažinimo teorija, logika, gramatika ir retorika. Eidas sieja filosofiją bei mokslą su vaizduojamuoju menu, logas — su poezija. Etika ir socialinio gyvenimo mokslas sąlygojamas vieno ir antro. Eidas labiau iškelia proto statiškąjį

aspektą, logas — dinamiškąjį. Bet filosofinėje spekuliacijoje ypač jos klestėjimo laikotarpiu pirmumas priklauso statiškajam aspektui. Todėl istoriškumas jų bendrai filosofinei koncepcijai yra svetimas. Istorinė evoliucija, kaip ypatingas procesas, esmingai skiriąsis nuo gamtos vyksmo, dar nepasidaro filosofiniam mąstymui savarankiška problema. Taip pat ir laiko problemai skiriama palyginti mažai dėmesio. Pagaliau bendra graikų galvosenos objektyvistinė linkmė neleidžia jai iškelti subjektyvumo gilesnės reikšmės, kartu ir asmenybės esminio savitumo. Šių problemų nuodugnesnį nagrinėjimą pastūmėjo pirmyn krikščionybės filosofija.

Graikų filosofija, lygiai kaip ir graikų literatūra, skirstoma į tris tarpsnius, aiškiai skirtingus savo problematika ir bendru dvasiniu nusistatymu: pirmas (VI—V a. pr. Kr.) apima gamtos filosofiją, išaugusią pirmiausia Jonijoje ir vakarų Graikijoje (pietų Italijoje ir Sicilijoje). Antrajam atstovauja Atikos filosofija, kurios svarbiausias židinys buvo Atėnai (V—IV a. pr. Kr.). Trečiajam priklauso helenistinio laikotarpio filosofija (pradedant nuo IV a. pabaigos), kuri Romos imperatorių laikais susiduria su krikščionybės mokslu ir padaro jo teoriniam aiškinimui sprendžiamąją įtaką.

Pirmos filosofinės sistemos išaugo iš tų kosmogoninių mitų, kuriuose graikas savo kultūros aušroje mėgino susidaryti bendrą juntamojo pasaulio vaizdą ir išsiaiškinti jo kilmę. Jau šituose mituose jis nuvokia, kad visiems daiktams bei reiškiniams eina pamatu kažin koks bevaizdis, neapibrėžtas ir kintamas gaivalas (chaosas, naktis), iš kurio gelmių gimsta viskas, kas yra įvairovė. Bet jei mitas aiškina pasaulio kilmę besikaitaliojančiais gimdymo aktais, kur viena gaivališkų jėgų arba dievybių karta pakeičia kitą, tai pirmieji gamtos filosofijos atstovai aiškiai iškelia įvairovės vienovės klausimą, t. y. stengiasi atspėti, koks yra tas pradas, kuris laiduoja visų daiktų sąryšį bei vienumą ir išsilaiko jų nesiliaujamame tapsme. Tas pradas jums vaizduojasi pradžioje vieno arba kito stebimojo gamtoje medžiaginio gaivalo juntamoje lytyje; čia duodama pirmenybė tiems gaivalams, kurie pasižymi ypatingu judrumu arba kintamumu (Ta-

lis — vandeniui, Anaksimenas — orui, Herakleitas — ugniai), nes daiktų kitimų ir mainymųsi priežastis turi būti dinamiška, jai priskiriamas savaimingų judesių sugebėjimas, kartu ir gyvybė. Šia prasme visos šitos koncepcijos yra hilozoistinės. Su pirmapradės idėja minėti filosofai sieja ir gamtos vyksmo vienodumo idėją, t. y. tam tikrą pastovų dėsningumą, valdantį visus daiktų kokinius kitimus. Tai, kas šiuose kitimuose visų pirma patraukia graikų filosofų dėmesį, yra faktas, kad jie sujungia visuomet dvi priešybes: viena pavirsta kita. Todėl ir pirmapradė diferencijuodamasi išsiskleidžia į tam tikras pagrindines priešybių poras: šilta — šalta, drėgna — sausa, šviesa — tamsa ir kt., ir tik iš šių priešybių dėsningo kaitaliojimosi iškyla fizinių procesų įvairiopumas. Mėginama tą vyksmą ir kiek tiksliau apibrėžti aiškinant jį iš medžiaginės pirmapradės (oro) sutankėjimo arba praretėjimo (Anaksimenas), t. y. iš tokių jos būsenų kitimų, kuriuose glūdi jau tam tikras kiekinis momentas.

Apskritai seniausioji graikų filosofų pasaulėžiūra yra natūralistiška: žmogus dar neišskiriamas iš gamtos; jisai, kaip ir visi kiti daiktai bei gyviai, tėra kosmo padaras ir dalis. Tas dėsningumas, kuris valdo pasaulį, sąlygoja bei tvarko ir individo bei visuomenės gyvenimą. Jis turi ne tik fizinę, bet iškart ir religinę, etinę ir estetinę reikšmę. Todėl ir dievybė neskiriama nuo gamtos, ji sutampa su pirmaprade ir apsireiškia kosme viešpataujančiu tvarkingumu, arba darnumu (panteizmas), kuris suteikia kosmiškam vyksmui periodinį pobūdį. Panašiai kaip organinėje gamtoje kaitaliojasi gimimas, žydėjimas, vytimas ir mirtis, taip ir visatoje iš pirmapradės nuolat atsiranda vis nauji pasauliai, kurie plėtojasi ir paskui irsta, vėl grįždami į pirmapradės gelmes.

Tolesnis filosofinio mąstymo žingsnis pirmyn reiškiasi tuo, kad pirmapradė nebetapatinama su viena arba kita jusline medžiagos apraiška, bet ieškoma jo bendroje struktūroje. Tuo pabrėžiama, kad kosmo vienybė grindžiasi ne tiek jo medžiaginiu vienodumu, kiek jo vidiniu dėsningumu. Šitas naujas nusistatymas aušta jau Anaksimandro filosofijoje, kurioje pirmapradei neprikergiama jokių juslinių savybių ir ji apibūdinama tik savo

neribotumu ir nesunaikinamumu. Bet sprendžiamąjį žingsnį šia kryptimi padaro pitagoriečiai, pripažinę skaičių būties pradu. Nors ir jiems skaičius yra dar ypatinga kokybė, glaudžiai susijusi su geometrinėmis figūromis, nors jie ir sugretino ribos (pėras) ir beribės (apeirōn) priešingumą su kitomis grynai kokinėmis priešybėmis, tačiau, iškeldami skaičių santykių reikšmę (pvz., muzikoj), jie jau ruošia kelią matematiniam metodui fizinius reiškinius nagrinėjant. Tik pitagoriečių koncepcijos įtakoje galėjo atsirasti ir ta atomistinė teorija, kuri fizikos raidoje suvaidino tokį reikšmingą vaidmenį. Dar labai primityvia lytimi ji pasirodo Anaksagoro sistemoje, kur daiktų įvairiopumas aiškinamas iš to, kad pirmykščiai nekintami medžiagos elementai maišosi arba jungiasi nevienodomis proporcijomis. Bet patys elementai (homojomerai) be galo maži ir juslei neprieinami, nevienodi; skirtingos jų grupės atstovauja atskiroms medžiagos juslinėms kokybėms: daiktų savybės priklauso nuo viršijančios juose elementų rūšies. Empedoklas apriboja skirtingų elementų kiekį keturiais (ugnis, oras, vanduo, žemė). Leukipo ir Demokrito atomistinė teorija skelbia visos medžiagos vienalytiškumą. Elementai—atomai ne tik nekintami ir dėl savo mažumo nematomi, bet ir tesiskiria vien savo geometrinėmis savybėmis, savo forma, didumu ir judesiu. Iš šių atomų savybių, iš jų susidūrimų ir įvairių kombinacijų tuščioje erdvėje gimsta visas objektyvus atskirų daiktų ir procesų įvairiopumas. Ribos ir beribės priešingumą atstoja šioje teorijoje atomų ir nebaigiamos tuščios erdvės priešingumas. Kad atomo geometrinė koncepcija gimini pitagoriečių skaičiui, aiškėja iš to, kad ir šie pastarieji priskyrė skaičiams geometrinę reikšmę ir plotmių skirtumus matavo išdėstydami jas į elementarius vienetus — kvadratus. Demokrito atomistika nubrėžia visas esmines mechanistinės pasaulėžiūros ypatybes: visatoj viešpatauja griežtas būtinumas. Be grynai mechaninių, kitų priežasčių nėra. Mechaniškai aiškinami ir visi psichiniai reiškiniai.

Neatsitiktinai graikų filosofijos pradmenys užsimezgė kaip tik kolonijose. Viena vertus, naujos neįprastos gyvenimo aplinkybės čia žymiai mažino nusistovėjusios tradicijos įtaką ir žadi-

no individualią iniciatyvą bei kūrybą. Antra vertus, bendravimas su kitomis tautomis ir ypač artimesnis sąlytis su artimųjų Rytų kultūromis išplėtė kolonistų akiratį ir praturtino jų pažintį bei patirtį. Visi šio periodo filosofai yra ir žymūs mokslininkai bei išradėjai (astronomai, matematikai, gydytojai), kurie moka naudotis pagrindiniais mokslinio tyrimo metodais: bešališku stebėjimu, induktyviniais apibendrinimais, pagrįstais analogija bei daiktų panašumu, ir deduktyviniais reiškinių aiškinimais iš nustatytų principų. Jų sistemos stebina savo konstruktyviu drąsumu. Empirinis jų pamatas dar gana menkas, bet patyrimo duomenų stoką atstoja nepaprastas intuicijos akylumas.

Antrajame tarpsnyje graikų filosofija nukrypsta nuo to kelio, kuris buvo nubrėžtas pirmųjų gamtos tyrinėtojų ir ypač Demokrito. Ji nukreipia akis pirmiausia į patį žmogų ir jo esminę ypatybę, išskiriančią jį iš visų gyvių, į jo protingumą. Žmogus dabar statomas kaip savarankiškas nagrinėjimo objektas prieš visą pasaulį; mėginama net pagrįsti pasaulio pažinimą žmogaus prigimties pažinimu. Iš dalies šitas naujas požiūris užsimezga jau pirmajame periode. Daugelis gamtos filosofų duoda protui pirmenybę prieš juslę, pripažindami, kad tikra būtis neprieinama vien mąstymui. Anaksagoras, be to, griežtai skiria protą (nūs) nuo medžiagos ir laiko jį viso kosminio vyksmo pirmuoju judintoju. Bet tik Parmenido sistemoje proto pirmenybė ir būties, ir pažinimo atžvilgiu pasidaro rikiuojamuoju filosofijos motyvu. Jei mąstymas pagauna tikrąją būtį, tai, pasak Parmenido, jis turi su ja sutapti, nes būtis yra vien tai, kas ji yra, ir niekas kitas negali būti; kitaip ji nesiskirtų nuo nebūties. Tapatumo principas telaiduoja mąstymo apibrėžtumą bei teisingumą ir kartu sąlygoja ir mąstymo objektą — sutampančią su juo būtį. Kadangi pati būtis yra vieninga, tai ji šalina bet kokią daugybę. Taigi daugybė ir visa, kas su ja susiję — judesys, kitėjimas, — tėra regimybė, tariamoji būtis. Parmenido filosofija skiriasi nuo visų jo amžininkų sistemų tuo, kad ji pagrįsta grynai loginiais samprotavimais. Bet jo logika yra griežtai statiška, nes tesiremia sąvokos tapatybe; kartu ji daiktiška, nes sulygina sąvokos tapatybę su daikto (kūno) nepersmerkiamumu.

Garsieji Zenono paradoksai, kurie netiesioginiu būdu turi paremti Parmenido tezę, parodo šio mąstymo aspekto vienašališkumą, bet iškelia ir tuos principinius sunkumus, kurie glūdi mąstymui judesio ir kitėjimo prigimtyje. Tačiau Parmenidui ir jo sekėjams mąstymo problema dar yra nenutraukiamai susijusi su kosmo problema, ir tik sofistai nušviečia ją iš naujos šalies, susiedami ją su žmogaus problema.

Sofistų filosofija išauga iš retorikos; jiems rūpi pirmiausia logo (kalbos) praktinė reikšmė politiniame ir visuomeniniame gyvenime. Kad kalba būtų įtikinama ir pasiektų savo tikslą, ji turi ne tik pasižymėti logišku nuoseklumu, bet ir atsižvelgti į klausytojo prigimtį ir jo esamąją būseną. Todėl kalbėtojas neišvengiamai susiduria su logikos ir psichologijos klausimais. Kadangi jam logika ir psichologija teeina priemonėmis praktiniams sumanymams įvykdyti, tai šios priemonės turi tik reliatyvios reikšmės, turi prisitaikyti prie aktualių aplinkybių. Žodžiu, praktinis nusistatymas palenkia sofistus į tiesos ir kitų lemiančių žmogaus elgesį vertybių reliatyvistišką įvertinimą. Šitą reliatyvumą, rodos, patvirtino ir visas tas politinis ir socialinis patyrimas, kurį įgijo graikų visuomenė demokratinei santvarkai įsigalėjus ir senai religinei bei moralinei tradicijai nustojus savo nelygstamo autoriteto. Už jį kalbėjo ir pasirodžiusių filosofinių sistemų nesutaikinamumas. Be grynai empirinių argumentų, sofistai naudodavosi savo reliatyvistiniam požiūriui teoriškai paremti arba Demokrito nurodymu į antrinių juslinių kokybių (spalvų, kvapų, garsų, skonių) subjektyvumą (Protagoras), arba taikydavo neigiamas Herakleito arba elėjiečių filosofijos išvadas pažinimo problemai (Gorgijas). Tokiu būdu iš praktikos kyląs reliatyvizmas baigiasi teoriniu skepticizmu, apimančiu vienodai ir pažinimo, ir dorovės, ir religijos sritis. Sofistų nuopelnas tas, kad jie iškėlė pažinimo ir įvertinimo aktų priklausomumą nuo subjekto ir tuo parodė, jog pagrindinės kultūros vertybės reikalingos naujo, gilesnio filosofinio pamatavimo.

Šitą uždavinį išspręsti pasiima Sokratas ir Platonas ir jie sprendžia jį padėdami visai filosofijai pagrindan sofistų iškeltą žmogaus problemą. Bet ištirti žmogaus esmę reiškia išaiškinti

jo gyvenimo prasmę bei vertę. Todėl teorinė filosofija jų akysę nenutraukiamai susijusi su etika ir atsiremia į savižiną, nes joje apsireiškia bei aktualėja žmogaus tikroji prigimtis, jo protingumas, jo mąstymo savaimingas aktingumas. Savižina esanti ne tik dorovės būtina sąlyga, bet per ją ir joje realizuojasi žmogaus dorumas ir kartu jo eudaimonija (vidinė palaima). Sokratas yra įkūrėjas tos racionalistinės etikos, kuri nulėmė visą tolesnį graikų moralinės filosofijos veidą. Nors Sokratui terūpėjo dorio problema, tačiau tapatindamas dorovę su žinojimu jis kartu apibūdina ir mąstymo loginę veiklą bei metodiką; jos tikslas, pasiremiant konkrečiais pavyzdžiais ir juos lyginant, prieiti prie bendrų sąvokų, apibrėžiančių tiriamųjų objektų esmę. Iš šių sąvokų loginio universalumo ir būtinumo aiškėja ir paties pažinimo, ir pagrįstos juo dorovės objektyvi reikšmė. Sokrato pasiektais loginiais ir etiniais laimėjimais pasinaudojo Platonas bendrai būties problemai spręsti, t. y. išaiškinti, kaip tikrosios būties amžinumas bei nekintamumas (Parmenido mokslas) derinasi su neginčytina Herakleito teze, nustatančia, kad juntamųjų daiktų pasaulį valdo nesiliaujamo tapsmo bei kitėjimo dėsnis. Platonas atsako į šį klausimą, skirdamas du būties sluoksnius — aukštesnįjį ir žemesnįjį; pirmąjį sudaro idėjų pasaulis tų tobulų ir amžinų viso, kas yra, pirmavaizdžių, kurie nepriklauso nei nuo erdvės, nei nuo laiko ir teprieinami tik mąstymui. Antrasis — tai juslinių reiškinių pasaulis, kuriame viskas tampa, kitėja ir būtis maišosi su nebūtimi. Šie du sluoksniai santykiauja taip, kad idėjos sąlygoja daiktų prigimtį, visų jų požymių sąrangą bei sąryšį. Daiktas esti tiktai, kiek jis dalyvauja idėjoj arba netobulai ją atvaizduoja. Bet daiktų ryšys su idėjomis yra, be to, ir teleologinis: jie stengiasi panašėti į idėjas, niekuomet nepasiekdami jų tobulumo. Taigi idėjos ir jungiamieji daiktai skiriasi ne tik būsenos, bet ir vertingumo atžvilgiu. Idėjų teorija eina visai Platono sistemai pamatu ir sąlygoja atskirų jos dalių struktūrą. Tikrosios būties sluoksnis apima daugybę idėjų, sudarančių hierarchinę sistemą, kurios vienybė remiasi aukščiausia nelygstamojo gėrio idėja. Šioj sistemoj idėjos santykiauja įvairiais griežtai apibrėžtais būdais (giminės ir

rūšies, koreliacijos, priešingumo santykiais) ir tuo sąlygoja iškart ir juslinių daiktų įvairovę, ir jų pažinimo galimumą. Taigi idėja jungia savyje abu proto aspektus: eidą ir logą. Tuo, kad tapatumas čia nešalina skirtingumo, nugalimi glūdį Parmenido būtyje keblumai. Žmogus, pasak Parmenido, priklauso abiem būties sluoksniams: kūnas bei organinė gyvybė sieja jį su juslinių daiktų sritimi, mąstymas (nemirtinga siela) — su idėjų pasauliu. Pažindamas save, žmogus suvokia savo giminumą su idėjomis ir kartu artėja prie jų tobulumo (moraliai tobulėja).

Ypatinga žmogaus padėtimi pasaulyje pagrįsta Platono psichologija (trys sielos dalys — dvi mirtingos, viena nemirtinga), pažinimo teorija (dvi pažinimo rūšys — protinis ir juslinis, idėjų pažinimas kaip prisiminimas), dorybių mokslas (sielos vidinė harmonija ir jos apraiškos — teisingumas, išmintis, narsumas, nuosaikumas), valstybės teorija (valstybės dorovinė paskirtis, jos luominė organizacija, komunizmas) ir pedagogika (auklėjimo valstybinis tvarkymas ir jo atskiri tarpsniai. Į klausimą, kaip iš tobulo ir nekintamo idėjų pasaulio galėjo kilti netobulas, pajungtas tapsmui juntamasis pasaulis, Platonas neduoda visiškai aiškaus atsakymo. Iš jo paskutinių dialogų, kuriuose jis mitologine forma išdėsto savo kosmologiją, ir iš Aristotelio liudijimų galima matyti, kad jis šiuo klausimu artimas pitagoriečių koncepcijai. Šalia idėjų jis taria esant dar kitą pradą (tò héteron), kuris atskirai nesiduoda apibrėžiamas. Nors jis tik idėjų pasyvus „imtuvas" ir jųjų pavidalinamas, jis suteikia jusliniam pasauliui visas tas savybes, kurios jį skiria nuo idėjų (tįsumą, laikinumą, kintamumą, netobulumą). Konstruodamas fizinio kosmo hipotetinį modelį, jis priskiria skaičiams ir geometrinėms figūroms tarpininkaujantį tarp idėjų ir juslinių daiktų vaidmenį. Nors Platonas nei matematikoj, nei fizikoj nepasižymėjo naujais atradimais, tačiau metodiniu atžvilgiu jo filosofija padarė didelės įtakos vėlesnei šių mokslų pažangai.

Aristotelis išplėtoja toliau pagrindinius Platono filosofijos motyvus, taiko juos naujoms, Platono dar nepaliestoms sritims ir suveda visą tų laikų žinojimą į užbaigtą sisteminę vienybę.

Bet kaip tik tas užbaigtumas suteikė jo sistemai šiek tiek dogmatinį pobūdį, ir Aristotelio įtaka, kuri dėl jo nepaprasto autoritetingumo viduramžiais buvo labai didelė, reiškėsi toli gražu ne visais atžvilgiais teigiamai; ypač ji sutrukdė gamtos mokslų laisvą plėtojimąsi. Organinis ir kultūros pasauliai buvo, be abejo, Aristoteliui artimesni negu negyvoji gamta ir todėl jis pasiekė savo žymiausių laimėjimų kaip tik šitose srityse. Iš Platono filosofijos Aristotelis priėmė eido (idėjos) principą, bet jį savitai interpretavo atsižvelgdamas ypač į formos biologinę ir techninę reikšmę. Forma jam yra visų pirma konkreti specifinė organizmo arba padirbto daikto forma (átomon eĩdos), kuri jį padaro tuo, kas jis tikrovėje yra. Visos bendresnės formos (specifinės rūšies giminės arba atskiros jos savybės) tėra tik tos konkrečios formos determinacijos arba galimumai, kurie realizuojasi vien šioj pastarojoj. Be to, Aristotelis stengiasi Platono idėjų teoriją sutaikinti su ta natūraliąja protinio gyvenimo pažiūra, kuri jusliniams daiktams priskiria savarankišką būtį. Todėl Aristotelis nebetapatina, kaip Platonas, eido su tikrąja būtimi, bet skiria daikto esmę (ousía, essentia) nuo jo buvimo (existentia). Buvimu, arba substancialumu, pasižymi tik konkretūs daiktai, kuriuose forma (esmė) jau yra realizavusis medžiagoje. Iš to išplaukia, kad formos nesudaro atskiro būties sluoksnio, bet yra imanentinės juntamajam daiktų pasauliui. Bet kartu žymiai kinta ir tas vaidmuo, kurį Aristotelis prikergia formai, lygiai kaip ir jos koreliatui — medžiagai, pasaulio sąrangai aiškinti. Dviejų būties sluoksnių priešingumas užleidžia vietą formos ir medžiagos koreliatyvumui. Nors medžiaga, kaip ir apeironas, neturi jokių apibrėžtų savybių, ji atlieka Aristotelio pasaulėvaizdyje tam tikrą konstitutyvinę funkciją: ji ne tik sąlygoja formų realizavimo galimumą, bet ir yra tas nesunaikinamas pamatas (hypokeímeron, substratum), kuris išsilaiko visuose daiktų kitimuose. Antra vertus, formos ne tik apibrėžia visos tikrovės struktūrą, bet ir, iš vienos pusės, vaidina tų aktingų jėgų vaidmenį, nuo kurių priklauso visi vykstą pasaulyje procesai, iš antros — eina tiems procesams ir jų vykdomuoju tikslu. Kadangi atskirai imama medžiaga yra gry-

nas galimumas (potentia, dýnamis) ir tik susijungusi su forma tampa realiu daiktu, tai tikrovėje ji yra visuomet šiek tiek formuota, bet iškart joje glūdi ir kitų formavimų galimumai: ne tik ta prasme, kad medžiaga gali pakeisti savo formą, bet ir ta, kad gali įgyti dar naują, ankstyvesnę formą. Šiuo atžvilgiu formos ir medžiagos priešingumas Aristotelio sistemoje reliatyvėja: žemesnės realizuotos formos sudaro tą medžiagą, kurią pavidalina aukštesnės formos (pvz., organinis kūnas — augalinė siela — gyvulinė siela — protinga siela). Tokiu būdu pasaulis įgauna formų hierarchinės sistemos išvaizdą; jos viršūnę užima aukščiausia visų formų forma, kuri yra gryna, nesujungta su medžiaga aktualybė. Tatai — dieviškas protas, paskutinė visų judesių priežastis, kuri pati nejuda ir judina pasaulį, eidama jam siekiamuoju tikslu.

Apskritai galima Aristotelio filosofiją apibūdinti kaip dinamiškai teleologinę pasaulėžiūrą. Dinamiškas momentas čia įsakmiau pabrėžtas kaip kad platonizme. Vis dėlto jis lieka pajungtas statiškajam požiūriui. Formos, lemiančios kosmo dėsningumą, yra grynos kokybės, kurių visuma sudaro ribotą nekintamą sistemą. Šios filosofijos pradmenys pasirodė vaisingi visose tose mokslo srityse, kur tam tikros visybinės struktūros rikiuoja atskirų reiškinių arba procesų santykius, pvz., biologijoje, psichologijoje. Aristoteliui pavyko daug tiksliau apibūdinti kūno ir sielos sąryšį, kaip kad tai buvo padaręs Platono griežtas dualizmas. Antra vertus, Aristotelio kokybiška koncepcija, kurioje formos nustoja esminio ryšio su aritmetikos ir geometrijos elementais, negalėjo priskirti sprendžiamos reikšmės matematiniam metodui ir todėl neįstengė pastūmėti pirmyn tų reiškinių, kurių prigimtis duodasi aiškinama tik kiekinei analizei ir sintezei padedant. Tai aiškiai parodo visa Aristotelio fizika: jo judesio koncepcija, fizinių elementų teorija, kosmologinė pažiūra ir pagaliau jo neigiamas nusistatymas begalybės atžvilgiu. Su Aristotelio ontologija yra glaudžiai susijusi ir jo mokslinio pažinimo metodologija. Todėl suprantama, kad centrinę vietą čia užima dedukcijos (silogizmo) teorija, kuri pagrįsta eidų (formų apibrėžimų) santykiais; indukcijai ir ypač

matematikos hipotetiškam metodui, priešingai, jis skiria mažai dėmesio. Aristotelis laikosi Sokrato ir Platono racionalistinės tradicijos. Bet sąryšyje su formos imanentiniu ir dinamišku supratimu yra, matyt, ta jos ypatybė, kad jie kiek sušvelnino racionalizmą: praktinės dorybės priklauso ne tik nuo proto viešpatavimo, bet ir nuo atitinkamo valios (norėjimo) nusistatymo. Vis dėlto, ir pasak Aristotelio, aukščiausią gėrį (palaimą) pasiekiąs vienetas, kuris atsideda gryno mąstymo veiklai (teorijai).

Trečiojo (helenistinio) graikų filosofijos tarpsnio būdingiausios ypatybės yra tokios: 1) etika, arba praktinė filosofija, pasiima vedamąjį vaidmenį. Dorovės ir eudaimonijos idealo klausimas pasidaro tuo centriniu tašku, apie kurį sukasi visos šio laikotarpio sistemos. Šiuo atžvilgiu jos seka Sokrato tradiciją, bet skiriasi nuo jo mokslo tuo, kad joms rūpi ne tiek moralinės tiesos ieškojimas, kiek jau nustatytos etinės koncepcijos išaiškinimas bei pamatavimas. Todėl ir pačioj etikoj teorinis momentas tiesiog pajungtas praktiniam uždaviniui: parodyti, kaip galima įvykdyti gyvatoje tikrą dorovę ir pasiekti eudaimoniją. 2) Teorinė filosofija atlieka pirmiausia tik pagalbinę funkciją, ji teeina priemone etikos pradmenims pamatuoti, todėl helenistinio laikotarpio filosofai neatsideda savarankiškam teorinių klausimų nagrinėjimui, bet naudojasi kaip etikos ramsčiu viena arba kita anksčiau sukurta filosofine koncepcija. Antai Epikūras deda pagrindan savo sistemai Demokrito atomistiką, stoikai — Herakleito hilozoistinę tapsmo teoriją, jungdami ją su kai kuriais Aristotelio filosofijos elementais, skeptikai remiasi sofistų reliatyvumo ir Demokrito paskelbtų juslinių pagavų subjektyvumu. Berods, tos teorinės koncepcijos naujos sistemos ribose patiria tam tikrą performavimą, kuris apskritai neišeina jų mokslinio pagilinimo naudai. Visas šios gadynės indėlis į teorinės filosofijos lobį nedidelis. Stoikai kiek nusipelnė formalios logikos ir kalbos teorijos srityje, skeptikai — tuo, kad kritiškai nušvietė tuos keblumus, su kuriais susiduria pažinimo teorija tiesos kriterijaus klausimu, ir kad mėgino išaiškinti tikėtinumo sąvoką. 3) Nustojus originalumo, teorinė filosofija

iškart nustoja gyvo ryšio su matematika ir empiriniu mokslu, nebegauna iš jų ir pati nebeduoda jiems jokio akstino žengti pirmyn. 4) Kartu filosofija vis daugiau įgauna dogmatinį pobūdį. Skirtingoms jos srovėms atstovauja ne tiek atskiros asmenybės, kiek filosofinės mokyklos, Platono akademija, peripatetikų (Aristotelio) mokykla, stoicizmas, epikūrizmas, skepticizmas, kurios dažniausiai tesitenkina aiškindamos sistemos įkūrėjo mintis, taikydamos jas specialiems klausimams ir polemizuodamos su kitų mokyklų sekėjais. Bet šita polemika nesužadina naujų kūrybinių pastangų, o ilgainiui šiek tiek išlygina mokyklų skirtybes ir nuveda filosofiją į paviršutinišką ir bergždžią eklekticizmą.

Vienintelė sritis, kurioj helenistinė filosofija praturtino ir išplėtė klasikinio periodo palikimą, yra etika. Visos šio laikotarpio etinės sistemos išaugo iš tų pusiau sokratiškų mokyklų, kurios pasiėmė Sokrato dorybės mokslą, bet sofistų veikiamos aiškino jį grynai praktiškai ir nesiejo su Sokrato nustatytu teoriniu pagrindu. Aristipas, kirėniečių mokyklos įkūrėjas, ir Antistenas, cinizmo tėvas, kad ir Platono amžininkai, yra helenistinės filosofijos pirmtakai. Iš Aristipo hedonizmo išsiplėtojo epikūrizmas, iš cinizmo — stoicizmas. Pirono ir Timono skepticizmas patyrė trečios — pusiau sokratiškos, megariečių — mokyklos įtaką. Sokrato tiesioginius mokinius paveikė ne tik jo mokslas, bet ypač jo galinga asmenybė, kurioj tas mokslas, rodėsi, tobulai įsikūnijo. Įvykdyti jį gyvenime reiškė tiems mokiniams, kuriems terūpėjo moralės praktinė šalis, sekti mokytojo pavyzdžiu. Bet Sokrato genialioj asmenybėj glūdėjo daug skirtingų aspektų, ir pagal mokinio individualų būdą ir palinkimą vienas arba kitas atrodė jam svarbiausias. Todėl Sokrato formulė, skelbianti žinojimo, dorybės ir eudaimonijos tapatumą, buvo jo sekėjų nevienodai interpretuojama. Vieni (Aristijas ir jo sekėjai) priskyrė sprendžiamą reikšmę eudaimonijai, tapatindami ją su mogiu. Žinojimą jie pripažino dorybe (vertybe) vien ta prasme, kad jis eina priemone didžiausiam mogiui pasiekti. Kiti (kinikai) iškėlė Sokrato mokslo asketinę pusę. Protas esąs dorybės pamatas, nes leidžiąs žmogui pažinti savo tikrą prigimtį

ir išsižadėti visų tų tariamų gėrybių, kurių siekimas veda į nelaimę ir kentėjimus. Todėl protingumas pasireiškiąs pirmiausia pajėgumu tramdyti bei slopinti visas aistras ir jautulius. Bet ir vieniems, ir kitiems vienodai rūpi išminčiaus idealo realizavimas. Šitas idealas paliko helenistinės filosofijos rikiuojamąją idėją ir buvo jos atstovų ne tik teoriškai toliau plėtojamas, bet ir praktiškai vykdomas.

Kad ir kokie skirtingi yra epikūrizmo, skepticizmo ir stoicizmo teoriniai pagrindai ir dorovės aiškinimui, galų gale jie siekia visi to paties tikslo: sukurti ir įsigyti tokią psichinę techniką, kuri laiduotų dvasios vidinę laisvę. Ar vedančiu į eudaimoniją keliu pripažįstamas sprendimo ir įvertinimo aktų sulaikymas (kaip manė skeptikai), ar priemone kentėjimams šalinti laikomas visų reikalų ir siekimų apribojimas (epikūrizmas), ar tvirtinama, kad aukščiausias gėris pasiekiamas dvasios neišjudinamumu arba nejautrumu viskam, kas žmogaus prigimčiai yra svetima (stoicizmas), visi šitie apibrėžimai turi akivaizdoje tą patį išminčiaus, t. y. autonominės asmenybės, idealą ir suteikia jam tik vieną arba kitą atspalvį. Viena vertus, šita koncepcija linksta į tam tikrą visos kultūrinių vertybių sferos susiaurinimą; bet, antra vertus, reikalaudama nepaprasto asmenybės susikaupimo, ragina ją išskleisti savo vidines potencijas.

Graikijai praradus savo valstybinę nepriklausomybę, individas turėjo pačiame savy susirasti gyvatos ramstį ir savarankiškai sutvarkyti savo santykius su visu pasauliu. Todėl šiuo laikotarpiu kartu su asmenybės savarankiškumu iškyla ir žmoniškumo idėjos universalumas. Išminčius yra viso pasaulio pilietis; tautų ir luomų skirtumai jam nieko nereiškia. Kaip tik šitas universalumas leidžia stoicizmui, įtakingiausiai tų laikų srovei, nugalėti individualistinės etikos vienašališkumą. Logas, kuris nulemia atskiro individo žmogišką prigimtį, pasak stoicizmo, tėra valdančio visą pasaulį dieviškojo logo atžala. Ta darninga tvarka, kurią jis nustato kosme, sujungia ir visus žmones lygiomis teisėmis į vieną bendruomenę ir normuoja jos gyvenimą. Sekdamas savo prigimtimi, žmogus kartu gyvena pagal Dievo

įstatymus. Įgaudamas ilgainiui vis įsakmesnį religinį pobūdį, stoicizmas padarė didelės įtakos toms naujoms srovėms, kurios helenistinio laikotarpio pabaigoje glaudžiai jungė filosofiją su mistika ir religiniu apsireiškimu: viena vertus, jis giliai paveikė krikščionybės filosofinę etiką, antra vertus, susiliedamas su eklektiniu platonizmu, paruošė dirvą paskutiniam įžymiam helenų genijaus kūriniui — Plotino filosofijai.

Nors neoplatonizme pirmauja, kaip ir visuose tų laikų moksluose, etinė ir religinė intencija, jame iškart atgimsta ir iš naujo pražysta plačiausi Platono ir iš dalies ir Aristotelio teoriniai užsimojimai. Šiuo atžvilgiu jis užbaigia ir vainikuoja visą antikinę filosofiją. Antra vertus, neoplatonizme užsimezga ir naujas filosofinis nusistatymas, nauji motyvai, kuriuos išskleisti pavyko tik krikščionybės filosofijai ir ypač naujųjų laikų idealistinėms sistemoms. Plotino mąstymas gavo galingą impulsą iš Rytų religinės mistikos, kuri skelbė Dievo (absoliuto) transcendentumą ir neprieinamumą racionaliam pažinimui. Plotinas pasiima šitą koncepciją, bet jungia ją su Platono teorija ta prasme, kad pažinimas, kopdamas iš juslinės srities į idėjų sferą, baigiasi antracionaline vienio intuicija, kurioje subjektas ne tik tiesiog pagauna absoliutą, bet ir susilieja su juo. Vienis, kad ir būdamas visatos harmonijos ir dėsningumo versmė, pats yra neišsemiama begalybė. Racionaliai jis gali būti aptariamas tik neigiamai šalinant visus baigtinės būties požymius; vien iš to, kaip jis atsispindi savo padaruose, galima apytikriai spręsti apie jo slaptingą veiklą. Tokiu būdu Plotinas stengiasi nugalėti graikų filosofijos racionalizmą, parodydamas, kad logo ribotumas bei apibrėžtumas suponuoja tai, kas neribota ir neapibrėžta. Beribė, kuriai klasikinė galvosena nepriskyrė jokio realumo arba kurią laikė bent netobula būtimi, dabar pasidaro visos būties ir jos vertės pamatu.

Dėl to žymiai kinta ir idėjų pasaulio supratimas. Vienis sąlygoja ne tik jį, kaip Platono gėrio idėją, teleologiškai, bet ir jo vidinį sisteminį vienumą. Kiekvienoje atskiroje idėjoje glūdi idėjų visuma, ji atstovauja ypatingam tos visumos aspektui. Todėl

Plotinas pritaria ir stoikų pažiūrai, pasak kurios visi daiktai surišti „simpatetiniu" ryšiu. Į tai, kas įvyksta vienoje pasaulio dalyje, vienu arba kitu būdu atsiliepia ir visose kitose dalyse. Idėjoms nustojus daiktiško savarankiškumo, iškyla aikštėn tiek jų dinamiškas, tiek ir jų dvasiškas pobūdis. Tatai, viena vertus, veikiančios pasaulyje ir pavidalinančios daiktus energijos, antra vertus, kadangi gryname prote (nūs) subjektas sutampa su objektu, kiekvienoje idėjoje pasireiškia visas protas kaip gyva dvasia. Iš to suprantama, kad Plotinas pripažįsta individualių idėjų galimumą. Nors šita idėjų koncepcija ir susiformavo Aristotelio įtakoje, tačiau Plotinas taria esant, panašiai kaip Platonas, skirtingus būties sluoksnius, arba vienio apsireiškimo laipsnius (pradedant grynuoju protu ir baigiant medžiaginiu pasauliu), kurie taip santykiauja tarp savęs, kad žemesnieji išrieda iš aukštesniųjų ir jų tobulumas vis mažėja, juo daugiau jie nutolsta nuo vienio. Žmogaus išganymo procesas vyksta atvirkštine kryptimi, kai siela, nusigręžusi nuo juslinio pasaulio, veržiasi vėl savo dieviškos versmės link. Savo pačios gelmėse siela atranda tą kelią, kuris veda ją už jos individualybės ribų ir įgalina ją tiesiog susilieti su būties pirmaprade.

Įsidėmėtina, kad neoplatonizme filosofija vėl susiartina su matematika. Plotino sistemos dinamiškas pobūdis leido neoplatonikams (Proklui) iškelti tolydumo principą ir skaičiaus supratimui padėti pagrindan ne daiktišką geometrinę formą, o eilę, arba seką, kuri išrieda iš vienio ir kurioje kiekvienas narys tolydžio pereina į kitus. Šitą kintamojo dydžio sąvoką ištiko tas pats likimas kaip ir Eudokso ir Archimedo atradimus, kuriuose šių mokslininkų buvo nuspėti diferencinio skaičiavimo pradmenys: amžininkai nesuprato jos reikšmės ir ji buvo užmiršta ligi Renesanso laikų, kai įsigalėjo naujas, funkcinis skaičiaus supratimas.

Zeller E. Die Philosophie der Griechen. — Tübingen, 1852; *Gomperz Th.* Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. — 1. u. 2. Aufl. — Leipzig, 1906—1909. — Bd. 1—3; *Robin L.* La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique... — Paris, 1923; *Rey A.* La Jeunesse de la science grecque. — 1933; La maturité de la pensée scientifique en Grèce. — 1939.

GUYAU Jean Marie (1854—1888) — prancūzų filosofas ir poetas. Guyau pasaulėžiūra yra pamatuota biologiškai. Visos organinės ir dvasinės būties pirmapradė esanti gyvybė, kurią apibūdinąs ne tiek savisaugos instinktas, kiek siekimas skleistis, vystytis. Ne tik organinio pasaulio, bet ir žmogaus gyvybė esanti savo esme nesąmoninga. Sąmonė nušviečianti tik mažą instinktų sferos dalį ir gaunanti visus savo akstinus iš nesąmoningos gyvybės. Gyvybinei energijai susikaupus, atsirandąs reikalas ją eikvoti. Kai tas siekimas sutinka kliūčių, sąmonėje iškyląs norėjimas; jo patenkinimas sukeliąs mogį, nepatenkinimas — skausmą (nemalonumo jausmą). Tačiau mogis nesąs norėjimo tikslas, juo tik atsiliepianti sąmonė į norėjimo patenkinimą. Tikras žmogaus veiklos variklis ir mogio pagrindas esąs pačios gyvybės intensyvėjimas ir skleidimasis. Tatai ta gaminamoji jėga, kuri stumianti visos kultūros — mokslo, dorovės, meno, religijos, visuomeninio gyvenimo raidą. Kadangi gyvybė nulemianti ir individo, ir kolektyvo buvimą, tai joje susipinančios bei susiliejančios ir šių priešybių tendencijos. Atskiro individo savarankiškumas esąs tik tariamas. Todėl ir grynas egoizmas negali eiti žmogaus elgesio akstinu. Veikiant ir plečiant savo veiklą, individui negali nerūpėti ir kitų žmonių interesai. Gyvybės aktingumui didėjant, stipréja ir altruistiniai veikimo motyvai, stipréja žmonių solidarumas, nes jie vis labiau įsisąmonina, kad gyvenimas iš prigimties yra visuomeniškas. Tatai pagrindinis dėsnis, valdąs dorovės plėtrą. Išaugdama iš gyvybės siekimų, moralė, Guyau nuomone, nereikalinga nei priedermės, nei sankcijos idėjos. Žmogus, nusimanydamas dėl energijos pertekliaus galįs ką veikti, kartu jaučiąs esąs moraliai įpareigotas. „Gali, vadinasi, ir privalai“, — sako Guyau. Lygiai kaip moralė, ir menas grindžiamas visuomeniškumu. Estetinis jausmas esąs tik ypatinga solidarumo jausmo apraiška. Antai harmonijoje, kuri eina klasikiniam menui pagrindu, mes suvokiame visų elementų, arba sudedamųjų dalių, organinį ryšį, arba solidarumą. Religija kylanti iš žmonių siekimo išplėsti savo bendravimą su kitomis būtybėmis ir į antžemišką pasaulį. Visuomenės santvarka esąs tas modelis, pagal kurį jie pasidalina

savo santykius su dievybėmis. Todėl religijos raida glaudžiai susijusi su visuomenės formų evoliucija. Ateities religija, pasak Guyau, atsipalaiduosianti nuo bet kokio dogmatizmo ir tesitenkinsianti laisvų būties metafizinių pradų ieškojimu. Guyau, atmesdamas klasikinį idealizmą, kartu stodavo ir prieš materializmą, tapatindamas jį su mechanine pasaulėžiūra. Savo socialistinėmis pažiūromis jis buvo palinkęs į etinį ir estetinį anarchizmą. Jis laikė galimu perėjimą prie socializmo protingu kompromisu tarp įvairių klasių. Guyau paskui Plechanovą tenka priskaityti prie nenuoseklių, bet vis dėlto savarankiškų mintytojų. Išspausdinta: „La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines“ (1878), „La morale anglaise contemporaine“ (1879), „Les problémes de l'esthétique contemporaine“ (1884), „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction“ (1884), „L'irréligion de l'avenir“ (1886), „Vers d'un philosophe“ (1881), „L'art au point de vue sociologique“, „Education et hérédité, la génèse de l'idée de temps“.

Fouillée A. La morale, l'art et la religion d'après Guyau. — 3. éd. — Paris: F. Alcan, 1897; *Bjarnason A.* Jean-Marie — Guyau. Kobenhavn og. Kristiania, 1911.

HARTMANN Eduardas (1842—1906) — vokiečių filosofas, iš pradžių pasirinkęs karininko profesiją, bet 1861 susirgęs išėjo iš karinės tarnybos ir pasišventė filosofinėms studijoms. Jau 1868 išspausdino „Philosophie des Unbewussten“ (Pasąmonės filosofija), kuriuo įgijo Vokietijoje garsų vardą. Tačiau Hartmannas nepadarė žymios įtakos tų laikų filosofijai — iš dalies dėl to, kad neprofesoriaudamas jis neturėjo glaudesnio ryšio su universitetais, kuriuose tada įsigalėjo neokantizmas ir pozityvizmas. Hartmanno filosofija yra spekuliatyvinio pobūdžio ir išsivystė pirmiausia Hegelio, Schellingo ir Schopenhauerio įtakoje; be to, jį kiek paveikė ir Leibnizo individualistinė monadologija. Bet Hartmannas stengėsi duoti savo metafizikai ir tvirtą empirinį pagrindą, paremdamas ją gamtos ir istorijos mokslų pasiektais induktyviniais rezultatais. Visos būties pirmaprade Hartmannas laiko pasąmonę (das Unbewusste), kuriai priski-

ria ir valią, ir protą. Pasąmonės (nesąmoningo psichinio gyvenimo) buvimą, pasak Hartmanno, verčia mus pripažinti, viena vertus, organinės gamtos reiškiniai (pvz., instinktas, regeneracijos sugebėjimas ir kt.), kurie nesiduoda išvedami iš neorganinių (mechaninių) procesų, antra vertus, tokie dvasinio gyvenimo reiškiniai, kaip meninė kūryba (įkvėpimas). Pasąmonė, Hartmanno nuomone, sąlygojanti ne tik organinės gyvybės ir psichikos ypatybes, bet ji yra ir viso pasaulio bei jo sąrangos kūrėja. Pasaulio sukūrimas buvo neprotingas valios aktas, ir būtų buvę daug geriau, jei pasaulis nebūtų sukurtas, nes skausmas bei kentėjimas turi visur didelę persvarą prieš džiaugsmą ir malonumą. Šiuo atžvilgiu Hartmannas visiškai pritaria Schopenhauerio pesimizmui, tačiau jis žymiai nukrypsta nuo jo, priskirdamas pasąmonei ir protingumą. Todėl pasaulio santvarkoje pasireiškiąs visur nepaprastas tikslingumas ir iš visų galimų pasaulių esamasis yra tobuliausias. Pirmapradės protingumą patvirtinąs ir pasaulinio vyksmo teleologinis pobūdis: jo galutinis tikslas esąs išvaduoti viską, kas yra, nuo buvimo kančių ir nuvesti į nebūtį. Šiam tikslui įvykdyti galingiausia pasąmonės sukurta priemonė yra sąmonė, kuri viena įgalina atskirą individą visiškai įsijungti į pasaulinį procesą ir suderinti savo veiklą su jo rikiuojamąja linkme. Kadangi Hartmannas yra įsitikinęs, kad tas tikslas bus pasiektas, tai jo pesimizmas yra žymiai sušvelnintas ir tik reliatyvus. Nurodyti pagrindiniai metafizikos principai sąlygoja visų pirma Hartmanno etiką ir religijos filosofiją. Atskiri individai, pasak Hartmanno, nėra savarankiškos monados (vienetai); tatai tik vieningos substancijos (pasąmonės) padarai arba apraiškos. Todėl žmogaus gyvenimo tikslu negali eiti jo asmeninė laimė; jis turi pajungti savo individualius siekinius teleologinei pasaulio santvarkai ir prisidėti kiek galėdamas prie visos būties išganymo. Tiktai kai žmogus įsisąmonina savo asmeninio likimo esminį ryšį su visatos gyvata, jame pabunda tikras dorovės supratimas. Žemesniuose moralės laipsniuose žmogaus elgesys esąs tiktai tariamai dorovinis (pseudomoralinis) ir grindžiasi arba individualios laimės (egoizmo), arba išorinio autoriteto (heteronomijos) pradais. Tikroji dorovė, pa-

sak Hartmanno, įpareigojanti žmogų ne nusigręžti nuo pasaulio, o aktyviai dalyvauti kultūros vertybių kūrime, nes kaip tik kultūros pažanga skatina esamosios (netobulos) tikrovės panaikinimą. Hartmannas priskiria nesąmoningą psichinį gyvenimą ne tik gyvuliams, bet ir augalams, o vėliau („Pasąmonės filosofijos“ antroje laidoje) ir aukštesniems neorganiniams vienetams (molekulėms). Šiuo atžvilgiu Hartmannas yra vienas iš neovitalizmo kūrėjų. Pagal organizmo diferencijuotumo bei sudėtingumo laipsnius Hartmannas nustato įvairias psichikos formas, kurios skiriasi ne tik kiekio (intensyvumo), bet ir kokio atžvilgiu. Kadangi aukštesnieji organizmai susidaro iš žemesniųjų (paprastesnių), tai daro prielaidą, kad ir tame pačiame organizme yra keletas skirtingų psichinių sferų, kurių kiekviena turi savo ypatingą fiziologinį pamatą. Sąmoninga psichika, kuri susijusi su smegenų veikla, tėra aukščiausia psichikos forma. Todėl, pasak Hartmanno, vieninga sąmonė (psichinė sfera) gali susiskaidyti arba dvi skirtingos sferos gali susilieti, dėstis ar atitinkamas organinis pamatas susiskaido į dvi savarankiškas dalis, ar atvirkščiai, iš dviejų fiziologinių sistemų susidaro viena. Pagrindinis šios koncepcijos trūkumas yra tas, kad Hartmannas, viena vertus, griežtai skiria nesąmoningąją psichiką nuo sąmoningosios, antra vertus, prikergia jai visas esmines sąmonės ypatybes (protą, valią). Gnoseologijoje Hartmannas laikosi kritiškojo realizmo. Iš to, kad jutimai nepriklauso nuo mūsų valios, jis daro išvadą, kad jie sukeliami transcendentinės priežasties, kuriai tenka priskirti savarankiška būtis (substancialumas), laikiškumas ir erdviškumas. Žodžiu, visos kategorijos ir vaizdavimo lytys turi objektyvią reikšmę, tiktai jutimo kokybinės ypatybės yra subjektyvios kilmės. Nuo kategorijų, kurios priklauso pačiai antindividualinei pasąmonei, Hartmannas skiria kategorines funkcijas, kurios atstovauja pirmosioms individualioje sąmonėje. Hartmannas kiek išplečia Kanto kategorijų sistemą ir suskirsto ją į tris grupes: 1) jutimų ir vaizdavimosi kategorijos — kokis, kiekis, laikas ir erdvė; 2) pagrindinė mąstymo kategorija — santykis ir refleksijos kategorijos, sąlygojančios palyginimo, jungimo, skyrimo, matavimo

ir protavimo aktus, ir pagaliau modalumo kategorijos; 3) spekuliatyvinio mąstymo kategorijos — priežastingumas, priemonės ir tikslo (teleologinis) ryšys ir substancialumas. Būtyje Hartmannas skiria tris sferas: 1) subjektyviąją (individualios sąmonės); 2) reiškinių pasaulį, nepriklausantį nuo individualios sąmonės; 3) metafizinę sferą (pasąmonę), einančią abiem pirmosioms pagrindu. Hartmanno estetikoje aiškiai reiškiasi Schopenhauerio įtaka. Hartmanno išspausdinta: „Philosophie des Unbewussten" (1869, [11]1904), „Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins" (1879), „Religionsphilosophie" (1882—1885), „Aesthetik" (1886—1887), „Das Grundproblem der Erkenntnistheorie" (1889), „Kategorienlehre" (1895), „Geschichte der Metaphysik" (1899—1900), „Die moderne Psychologie" (1901), „Das Problem des Lebens" (1905), „System der Philosophie im Grundriss" (1906—1909) ir kt.

HARTMANN Nikolaius (g. 1882 Rygoje) — vokiečių filosofas, nuo 1905 gyveno Vokietijoje, nuo 1919 profesorius Marburge, Kelne, Berlyne. Iš pradžių Hartmannas prisidėjo prie Marburgo mokyklos, bet vėliau išsižadėjo neokantizmo ir dabar yra vienas žymiausių kritiškojo realizmo atstovų Vokietijoje. Savo gnoseologijoje Hartmannas įrodo, kad idealizmas ne tik pakliūva į neišsprendžiamus prieštaravimus, bet ir iškreipia patį pažinimo fenomeną, apibrėždamas jį kaip sukuriantį objektus aktą. Be to, gnoseologija nėra visai savarankiškas mokslas, bet yra būtinai susijusi su ontologija, t. y. su viena arba kita būties koncepcija. Būtis, pasak Hartmanno, nėra vienoda ir negali būti aiškinama iš vieno prado. Jinai susidaro iš daugelio sluoksnių, kurie taip santykiauja kits su kitu, kad kiekvienas aukštesnysis remiasi žemesniaisiais, bet iškart priklauso ir nuo savo ypatingo dėsningumo, kuris nesiduoda išvedamas iš kitų žemesniųjų principų. Etikos srityje Hartmannas laikosi artimos Scheleriui vertybių koncepcijos, tačiau griežtai skiria dorovę nuo religijos ir ypač pabrėžia etikos autonomiją. Išspausdinta: „Platos Logik des Seins" (1909), „Philosophische Grundfragen

der Biologie" (1912), „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis" (1921, [2]1925), „Ethik" (1926, [2]1935), „Das Problem des geistigen Seins" (1933), „Zur Grundlegung der Ontologie" (1935), „Möglichkeit und Wirklichkeit" (1938), „Der Aufbau der realen Welt" (1940), „Die Philosophie des deutschen Idealismus" (I—1923, II—1929) ir kt.

HEDONIZMAS (*hēdonē* — mogis, malonumas) — etinė pasaulėžiūra, kuri laiko mogį vieninteliu žmogaus elgesio akstinu ir kartu vieninteliu jo siekiamuoju tikslu. Pirmas aiškiai suformulavo hedonizmo principą Aristipas, kirėniečių mokyklos kūrėjas. Tikruoju gėriu jis pripažįsta tiktai esamąjį (esamuoju momentu patiriamąjį) mogį. Be to, mogis esąs tuo vertingesnis, juo jis stipresnis. Šiuo atžvilgiu juslinis mogis turįs pirmumą prieš psichinį mogį. Tačiau išvystydamas šitas pažiūras, hedonizmas žymiai keitė savo teorinį pagrindą ir tvirtino, kad žmogaus elgesys turi būti vadovaujamas, be mogio, ir kito prado — proto. Juk jei mogis yra vienintelė teigiama vertybė, tai jo priešybė — skausmas — yra neigiama vertybė (blogis), kurios kiek galėdami vengia tiek žmonės, tiek gyvuliai. Tik taip veikiant žmogui tenka atsižvelgti ne tik į patį gaunamą malonumą, bet taip pat ir į susijusias su juo teigiamas arba neigiamas pasekmes, nes susijęs su skausmu mogis negalįs būti laikomas tikru gėriu. Antra vertus, jei mogio vertė priklauso nuo jo intensyvumo, tai prieš veikdamas žmogus turi apskaičiuoti, kuri veiksena jam žada didesnį malonumą; be to, jis turi tad duoti pirmumą stipresniam būsimajam mogiui prieš silpnesnį esamąjį. Tačiau numatyti veiksmų pasekmes, lyginti ir apskaičiuoti jų malonumo stiprumą tegali tik protas. Vadinasi, tik proto sankcionuotas mogis laiduojąs tikrą eudaimoniją (palaimą). Tatai pripažįsta jau pats Aristipas, bet dar labiau pabrėžia eudaimonijos esminį ryšį su protu jo sekėjai ir ypač Epikūras. Todėl, jų nuomone, eudaimonija, tas aukščiausias gėris, nesutampanti su bet kokiu mogiu; ji galinti būti pasiekiama vien tada, kai mogis yra pastovus bei trunkamas ir kai jis nesisieja su skausmu.

Bet iš tikrųjų abi tos sąlygos sunku įvykdyti, nes mogis kyląs iš reikalo patenkinimo, o pats reikalas (geismas, troškimas) lydimas paprastai nemalonumo jausmo. Be to, reikalų patenkinimas priklauso ne tik nuo žmogaus valios, bet ir nuo išorinių aplinkybių, kurios nesiduoda jo numatomos ir valdomos. Todėl Epikūras ir kiek anksčiau jau Hegesijas laikė eudaimonijos pamatu ne mogį, o skausmo (kentėjimo) stoką, kuri pasiekiama tik apribojant kiek galima savo reikalus ir tuo atsikratant priklausomybės nuo išorinių aplinkybių. Nusimanymas apie šitą vidinį nepriklausomumą (laisvę) esąs, pasak Epikūro, kilniausio ir gryniausio džiaugsmo šaltinis. Epikūro sušvelnintas hedonizmas nebesiskiria žymiai nuo kitų racionalistinių eudaimonizmo formų, kurios viešpatavo senovės graikų etikoje. Hedonistinės pažiūros į etiką laikėsi ir XVIII a. materialistai (Helvecijus, Holbachas, Lamettrie ir kt.). Anglijoje hedonizmas įgavo utilitarizmo formą, kuri aukščiausiu gyvenimo tikslu pripažįsta ne atskiro individo, o vadinamąją visuomenės gerovę (Benthamas, J. S. Millis ir kt.). Senovėje hedonizmą kritikavo ypač Platonas, naujaisiais laikais — Kantas.

Gomperz H. Kritik des Hedonismus. — Stuttgart, 1898; *Watson J.* Hedonistic Theories from Aristipus to Spencer. — Glasgow, 1895; *Guyau J. M.* La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines. — 6. éd. — Paris: F. Alcan, 1917; *Paulsen F.* System der Ethik. — Berlin, 1889 ([12]1921).

HEGEL George Friedrichas Wilhelmas (1770 08 27 Štutgarte — 1831 11 14 Berlyne cholera) — vokiečių idealistinės filosofijos pabaigėjas, padaręs sprendžiamąją įtaką tolesnei filosofijos raidai. Kilęs iš bėgusios dėl tikybinio persekiojimo iš Karintijos protestantiškos giminės. 1777—1787 išėjo Štutgarte gimnaziją ir 1788—1793 studijavo filosofiją ir teologiją Tiūbingeno teologijos institute, kur susidraugavo su poetu F. Hölderlinu (1770—1843) ir su F. W. Schellingu (1775—1854). Čia Hegelį ir jo draugus stipriausiai paveikė antikos autoriai ir nauja vokiečių literatūra (ypač Schilleris), taip pat Kanto filosofija ir Didžioji prancūzų revoliucija, kurios vedamąsias idėjas — demokratinę lygybę ir politinę bei dvasinę laisvę jis sutiko su

didžiausiu entuziazmu. Baigęs institutą, Hegelis vertėsi namų mokytojo darbu 1793—1796 Berne, 1797—1800 — Frankfurte. Per šį laikotarpį pradėjo formuotis Hegelio pasaulėžiūra, kurioje filosofija glaudžiai susieta su religija. Pirmuose savo veikaluose jis kritiškai nagrinėja Jėzaus gyvenimą (1795 „Leben Jesu“) ir racionaliosios bei pozityviosios religijos santykius (1796 „Der Geist des Christentums“). Be to, jis domisi politiniais klausimais (pvz., 1802 „Die Verfassung Deutschlands“). Jis tuo laiku įsigilino į J. G. Fichte's (1762—1814) filosofiją, stengdamasis ją išplėsti ta pačia linkme kaip ir Schellingas, būtent paversti subjektyvinį Fichte's idealizmą absoliučiu idealizmu, kur transcendentalinė ir gamtos filosofijos būtų suvestos į sisteminę vienybę (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, 1801). Gavęs po tėvo mirties (1799) kuklų palikimą, Hegelis 1801 įsikūrė Jėnoje, kur profesoriaujančio ten Schellingo padedamas habilitavosi universitete ir 1802—1803 redagavo su juo „Kritische Journal der Philosophie“. Jėnoje Hegelis parašė pirmą savarankišką sisteminį veikalą „Die Phaenomenologie des Geistes“ (išsp. 1807), kuriame aiškiai iškelia savo su Schellingu nuomonių skirtingumą, dėl ko šis nutraukė draugiškus su Hegeliu santykius. Dėl karo įvykių Hegelis turėjo 1806 nutraukti privačias docento paskaitas ir palikti Jėną. 1807—1808 Bamberge jis redagavo „Bamberger Zeitung“, 1808—1816 — Niurnbergo gimnazijos direktorius, čia parūpino „Wissenschaft der Logik“ (išsp. 1812—1816). 1816—1818 po J. F. Frieso (1773—1843) — Heidelbergo universiteto profesorius; čia 1817 išspausdino „Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“. Nuo 1818 — Berlyno universitete po Fichte's dėstė ligi savo mirties, 1821 išleido čia „Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse“, nuo 1827 leido žurnalą „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“ ir į savo paskaitas sutraukdavo ne tik vokiečius, bet ir iš kitur atvykusius klausytojus. Pačioje Vokietijoje Hegelio įtakai išsiplėsti padėjo ir Prūsų vyriausybė (ypačiai 1817—1838 švietimo ministras K. Altensteinas), radusi jame autoritetingą konstitu-

cinės monarchijos ideologą bei gynėją. Be minėtųjų, paties Hegelio paskelbtųjų veikalų, kiti jo kursai, apimą istorijos, meno ir religijos filosofiją, lygiai kaip ir filosofijos istoriją, buvo jau po Hegelio mirties suredaguota ir 1832—1840 išleista jo mokinių (J. Schulze, Ph. Marheinecke, E. Gans, L. Henning, H. G. Hotho, K. L. Michelet, K. Rosenkranz ir F. Förster).

Filosofijoje Hegelis pasirodė vėliau nei jaunesnis už jį Schellingas, bet pasirodęs šį žymiai prašoko minčių nuosaikumu ir apdorotumu. Jis nepasižymėjo iškalbingumu, jo dėstymo būde visuomet buvo jaučiama, kaip jam sunku surasti savo mintims atitinkamą išraišką; jo stilius suglaustas, kupinas naujų neįprastų terminų bei žodžių darinių, bet kartu nepaprastai subtilus, tad nelengvai suprantamas. Nustatant jo filosofijos santykį su jo pirmtakų filosofijos — idealistinės filosofijos atstovais, reikia pažymėti, kad, pasak Kanto, visas mūsų pažįstamasis pasaulis tėra reiškinių pasaulis, kuriam protas diktuoja savo dėsnius. Pasaulio vienumas ir objektyvumas esąs pagrįstas transcendentalinės apercepcijos (pažįstančiojo „aš") vienybe ir jos būtinomis formomis (kategorijomis). Tačiau pažinimo medžiaga — jutimai — priklauso nuo nepriklausančios nuo subjekto priežasties — daikto savyje, kuris pažinimui neprieinamas. Kanto filosofija todėl yra savo esme dualistinė. Fichte atmeta iš savo sistemos daiktą savyje kaip prieštaringą sąvoką ir priskiria pačiam „aš" (protui) sugebėjimą pagaminti iš savęs visą esamą prieš jį pasaulį („ne aš"). Išvesdamas pasaulio būtinę sąrangą iš „aš", Fichte naudojasi ta dialektine schema (tezė, antitezė, sintezė), kurią nubrėžė jau Kantas, bet taikė tik kritiškam uždaviniui — dogmatinės metafizikos prieštaravimams aiškinti. Pakeisdamas Kanto dualizmą monistine sistema, Fichte kartu pavertė transcendentalinę apercepciją („aš", savimonę) visos būties metafizine pirmaprade, arba absoliutu. Fichte nusako absoliutą tik iš subjekto pusės. Objektas, būdamas subjekto padaras, nustojąs savarankiškumo ir vaidina tik tos medžiagos vaidmenį, kuri leidžia subjektui pareikšti savo veiklą ir savo nieko neribotą laisvę. Schellingas imasi užpildyti tą sistemos spragą remdamasis dėsniu, kurį su-

formulavo jau Fichte, jog nėra objekto be subjekto, lygiai kaip nėra subjekto be objekto. Jeigu subjekto ir objekto santykyje jų priklausomybė yra abipusiška, tai ir absoliutui subjektyvus ir objektyvus momentai yra vienodai esmingi. Vadinasi, absoliutas galįs būti nusakomas tiktai kaip abiejų momentų vienybė ir dar daugiau — kaip jų tapatybė, nes grynoje savimonėje subjektas ir objektas sutampąs. Toji absoliuto tapatybė išsiskleidžia į realaus pasaulio formų įvairumą tuo būdu, kad arba objektyvus, arba subjektyvus momentas įgauna tam tikrą persvarą. Todėl, pasak Schellingo, reikia skirti du realūs absoliuto aspektai: vienas yra gamta, kur protas veikia nesąmoningai, antras — dvasios pasaulis, kur protas susivokia ir pasiekia savimonę. Abudu pasauliai sudaro vieną hierarchinę formų sistemą, pradedant žemiausiomis formomis, kuriose vyrauja objektyvus momentas (ne sąmoningumas), ir baigiant aukščiausiomis, kur įsigali grynas subjektyvumas (sąmoningumas). Tuo būdu gamtos filosofija įeina kaip esminė dalis į absoliutaus idealizmo sistemą. Schellingo filosofijoje randame beveik visus pagrindinius motyvus, sąlygojančius filosofinę Hegelio koncepciją: mąstymas ir būtis sutampa. Absoliutas, (nebaigiamas) protas yra visatos pirmapradė: jame esanti pagrįsta subjekto ir objekto, dvasios ir gamtos vienybė. Visi baigtiniai daiktai — tik skirtingos begalybės apraiškos. Filosofija savo esme esanti religijos filosofija, absoliuto — Dievo pažinimas. Dialektinis metodas, pagal kurį išsiskleidžia sistema, turi kartu ir objektyvią reikšmę: jis iškelia pačių daiktų bei reiškinių būtiną sąsają. Maždaug tas pat galima sakyti apie Hegelio problematiką. Tiek Fichte, tiek ir Schellingas paskyrė savo sistemose žymią vietą istorijos ir valstybės filosofijai, o Schellingas, be to, padarė estetiką (meno filosofiją) savo sistemos atbaigiamąja dalimi, suderinančia teorinės ir praktinės filosofijos priešybę. Tačiau Hegelis ne tik suvedė visus nurodytus motyvus į atbaigtą sisteminę vienybę, bet ir pripildė bendrą idealistinę schemą konkretaus turinio ir parodė tam tikras pagrindines filosofijos problemas visiškai naujoje šviesoje.

Hegelio originalumas pasireiškė ypač jo „Dvasios fenomenologijoje", „Logikoje", „Teisės ir istorijos filosofijoje". „Fenomenologijos" įžangoje Hegelis nurodo, ko trūksta Schellingo filosofijai ir kaip, jo manymu, šitie trūkumai turi būti pašalinti. Pirmas trūkumas esąs tas, kad Schellingas tik įsivaizduoja absoliutą kaip visos būties pirmapradę, bet neįrodo šios prielaidos būtinumo. Absoliutas negali būti tik intelektinės intuicijos objektas, jis turi būti, be to, suvoktas ir nušviestas gryno mąstymo aktais, tiktai šiuo atveju galima išaiškinti ir jo santykis su baigtine (lygstamąja būtimi). Pats žmogus yra baigtinė būtybė ir tiesiog jis pagauna tik baigtinius objektus. Todėl reikia visų pirma parodyti, kuriuo keliu pažinimas gali ir turi pakilti ligi absoliuto suvokimo. Šitą uždavinį sprendžianti „Dvasios fenomenologija". Ji aprašo žmogaus sąmonės raidą, kuri prasideda jusliniais įspūdžiais ir baigiasi absoliučiu pažinimu. Hegelis pabrėžia, kad tos raidos bendra schema nėra tik tyrinėjančio intelekto konstrukcija; ji natūraliai išauga iš to, ką subjektas patiria bendraudamas su supančiu jį pasauliu ir palaipsniui įsisąmonindamas šio bendravimo formas. Be to, ši schema neapibūdina tik pažinimo — tikslia to žodžio prasme — evoliucijos. Ji atsižvelgia ir į visus kitus žmogaus santykius su aplinka ir tokiu būdu parodo, kaip atsiranda ir vystosi visos kultūrinio gyvenimo apraiškos: ne tik mokslas, bet ir dorovė, teisė, socialinė bei politinė santvarka, religija ir filosofija. Hegelis savo fenomenologijoje turi akivaizdoje ne tik atskiro individo, bet ir visos žmonijos sąmonėjimo procesą; jis pavaizduoja vieną arba kitą sąmonės raidos tarpsnį tomis pažiūromis ir kultūros formomis, kurios atsirado istoriniame žmonijos gyvenime. Tai, ką patiria bei pergyvena besivystydama žmonija, pasikartoja ir atskiro individo realioje raidoje.

Nors Hegelis supranta sąmonės vystymąsi kaip visos žmogaus dvasinės prigimties plėtrą, tačiau, pasak jo intelektualistinės koncepcijos, tam procesui eina pagrindu pažinimo evoliucija. Ši evoliucija nevyksta tik taip, kad subjektas vis tiksliau bei smulkiau pažįsta esamą prieš jį objektą. Besigilindamas į objektą, besistengdamas jį suvokti, subjektas jį keičia ir kartu

pats kinta. Kiekvieną naują objekto aspektą atitinka ir naujas subjekto aspektas. Kiekvienas tolesnis pažinimo laipsnis leidžia subjektui labiau pažinti jo paties vienumą bei tapatumą su objektu: pažinimas pasirodo neatitinkąs objekto ir todėl neišvengiamai pagimdo naują, gilesnį suvokimo aktą. Bet įsisąmonindamas pažinimo neatitikimą objekto, subjektas nukreipia akis į save, į savo santykius su objektu. Pažinimo pažanga todėl būtinai susijusi su refleksija, ji lydima subjekto savižinos ir gali būti tik per ją vykdoma. Antai pažinimas prasideda juslės duomenimis; jie rodo tai, kas yra „čia" ir „dabar". Bet šios determinacijos pasirodo esančios tuščios ir bendros, nes gali būti vienodai taikomos visiems objektams ir nesugeba aprėpti viso reiškinių konkretumo. Juslinių įspūdžių trūkumą pašalina „daiktiškoji pagava", kurioj objektas suvokiamas kaip pastovi ir nepriklausanti nuo sąmonės savybių vienybė. Bet ir ta vienybė yra, iš arčiau įsižiūrėjus, tik išorinė ir reliatyvi, nes priklauso nuo pažįstančio subjekto požiūrio. Todėl sąmonė verčiama ieškoti objekto vienybės jo viduje. Ta vienybė suvokiama kaip vidinė jėga, pasireiškianti daikto juslinėmis ypatybėmis. Panašiu būdu iš daikto „vidaus" ir „išorės" dialektikos išsivysto ta išorinio pasaulio koncepcija, kurią apibūdina dėsningumo principas, sąlygojąs jėgų išorines apraiškas ir daiktų savitarpio santykius. Bet jėga ir dėsningumas duodasi tik mąstomi. O mąstymas yra esminė (intelekto) veikla. Vadinasi, įsigilindama į objektą, sąmonė randa jame vien tai, kas yra jai pačiai būdinga, ir tokiu būdu, refleksijos keliu, pažįsta savo prigimtį. Kitaip sakant, sąmonė pavirsta savimone. Bet savimonė turi dar pereiti daugybę vystymosi tarpsnių, prieš pasiekdama dvasios laipsnį, kur protas įsitikrina esąs absoliutas, t. y. objekto ir subjekto pasaulių tapatus pradas.

Tas sąmonės raidos procesas aiškina mums, kaip reikia suprasti pažinimo tiesą ir absoliuto santykį su baigtine būtimi. Visuose pažinimo laipsniuose, išskyrus paskutinį, objektas pasirodo ne toks, koks iš tikro yra. Tiktai iškilęs ligi grynos dvasios savimonės, pažinimas visiškai atitinkąs objektą, įvykdo absoliučią tiesą. Atskirai imamas kiekvienas pažinimo laipsnis ne-

tobulas, paneigia pats save ir būtinai pereina į kitą, aukštesnį. Bet ir proceso rezultatas sąlygojamas visų pirmiau einančių tarpsnių ir tik perėjusi juos sąmonė gali suvokti savo tapatumą su objektu. Vadinasi, absoliuti tiesa realizuojasi tik pažinimo laipsnių visumoje, o šita visuma yra dinaminis sąmonės vystymosi procesas. Todėl ir absoliutas nėra nei to proceso pradžia, nei jo išdava, jisai išsiskleidžia pačiame procese ir sutampa su jo visybe.

Nors „Dvasios fenomenologijoje" glūdi jau visa Hegelio sistema, tačiau ji rodo tik vieną absoliuto aspektą, būtent kaip žmogaus sąmonė iškyla ligi absoliučios sąmonės arba kaip fenomenalus (netobulas, ribotas) pažinimas pavirsta tobulu filosofiniu pažinimu. Bet sąmonė nesutampa su absoliutu, arba protu, kuris pasireiškia ne tik subjekte, bet ir objekte — visoje nesąmoningoje gamtoje. Todėl tolesnis uždavinys yra išaiškinti, kaip realizuojasi ir vystosi pats absoliutas arba kaip filosofinio (tobulo) pažinimo šviesoje atsiskleidžia visas jo turinys. Tą uždavinį sprendžia trys pagrindinės Hegelio sistemos dalys: logika, gamtos filosofija ir dvasios filosofija.

Logika rodo, koks yra absoliutas pats savyje, prieš susiskaidydamas į objektyvią ir subjektyvią būties sferą. Jinai nesutampa su formaliąja logika, kuri atsieja mąstymo formą nuo jo turinio. Pasak Hegelio, sąvoka nėra kas kita, kaip pats mąstomas objektas, jo esmė, ir todėl sąvokų turinys neatskiriamas nuo formos. Logika vaidina Hegelio filosofijoje bendros ontologijos vaidmenį; jos objektas yra paties absoliuto kategorijos, t. y. tos bendriausios kategorijos, kurios eina pamatu ir gamtai, ir dvasinei būčiai. Ir šios kategorijos nesudaro rimstančios sistemos, kurios nariai yra koordinuoti; jos išrieda dialektiniu būdu viena iš kitos taip, kad kaskart abstraktesnės ir paprastesnės kategorijos pereina į konkretesnes ir sudėtingesnes. Logikos pradedamasis taškas yra pati būtis, ta bendriausia kategorija, kuri apima ir pažymi filosofinio pažinimo objektų visumą. Bet atskirai imama būtis neturi jokio turinio ir šiuo atžvilgiu nesiskiria nuo nebūties. Ta teigiama kategorija, kuri apima iškart būtį ir nebūtį ir sujungia jas, yra tapsmas (atsiradimas ir išny-

kimas). Bet jis gali išsilaikyti, kiek jame pasirodo kažin kas lygstamai pastovu. Todėl tapsmo rezultatas yra atskirų daiktų buvimas. Kiekvienas daiktas yra kažin kas apibrėžta, t. y. turi tam tikras savybes, kurios sudaro jo kokybę. Gi kokybė, skirdama daiktą nuo kitų daiktų, kartu jį apriboja, nustato jo baigtinumą. Bet baigtinumas neįmanomas be savo priešybės — begalybės. Vieną daiktą riboja kitas daiktas, šitą vėl kitas ir taip toliau. Tokiu būdu atsiranda begalybė kaip nebaigiamas procesas. Tačiau ši begalybė, būdama baigtinumo priešybė, tėra lygstama, netobula; ji nugali savo lygstamumą (reliatyvumą) tik įtraukus į save savo priešybę (baigtinumą) ir pavirtus atbaigta visybe (totalybe). Baigtinumo (ribotumo) ir begalybės (beribės) koreliacijoje glūdi tolesnis esminis daiktų momentas, jų kiekybė, kuri pati abejinga kokiniams skirtumams. Kiekybė pasireiškia vieneto ir daugybės santykiais. Jos vidinė dialektika baigiasi mato kategorija, kuri sąlygoja daiktų skirtybes kiekiniais santykiais ir tuo nustato kiekio ir kokio vienumą.

Visos nurodytos kategorijos sudaro „Logikos“ pirmą dalį — „Objektyviąją logiką“, kuri apibūdina būtį, kiek ji imama betarpiškai kaip objektas. Bet šis būties aspektas reikalingas kito, papildančio jį aspekto, kuris kyla iš refleksijos, nes kiekviena būties kategorija (determinacija) yra apibrėžta tik sąryšyje su kitomis kategorijomis; šiuo atžvilgiu pažinimas iš esmės yra tarpiškas. Pažinimo tarpiškumą nušviečia antroji „Logikos“ dalis, išskleisdama refleksijos kategorijų grandinę, t. y. tų kategorijų, kurios jau glūdi pirmose objektyviose būties determinacijose, bet kurias galima iškelti tik kreipiant akis (reflektuojant) į jų vidinį sąryšį ir santykį su pasireiškiančiu jose absoliutu. Refleksijos kategorijos yra: tapatybė, skirtingumas, priešingumas, prieštaravimas, pamatas ir sekmuo, forma ir materija, sąlyga ir tai, kas sąlygojama, ir pagaliau substancialumas, priežastingumas ir savitarpio sąveika. Visos šios kategorijos aiškina būties esmę ir esmės santykį su jos apraiškomis, su regimybe.

Tapatumas yra pagrindinė būties determinacija, bet jis gali pasireikšti vien tuo, kas skirtinga. O skirtingumas suponuoja priešingumą. Gi priešingume glūdi prieštaravimas, tas būties ir

mąstymo vystymosi būtinas variklis. Jis rodo kokinių ir kiekinių determinacijų neužtenkamumą, nes jų nusakoma ne pati būtis, o vien tai, kuo ji pasireiškia. Taip iškyla esmės ir apraiškos priešingumas, o iškart ir jų būtinas santykis. Esmė yra savo apraiškų pamatas, bet ne transcendentinis, o imanentinis, glūdįs jose pačiose. Šia prasme esmė sutampa su forma, stojančia prieš formuojamąją materiją. Bet forma yra esminė vien tuo atveju, jei ji atitinka materiją ir susilieja su ja nesutraukomon vienybėn. Tiktai šita formos ir medžiagos vienybė laiduojanti ne tik daikto (reiškinio) galimumą, bet ir jos realumą ir būtinumą. Daiktas būtinai realizuojasi, lig tik atsiranda jo realus (ne tik formalus) pamatas, t. y. nulemiančių jį sąlygų visuma. O realus pamatas išsiskleidžia substancialumo, priežastingumo ir savitarpio sąveikos kategorijose. Pastarojoje kategorijoje esmė arba pamatas pasibaigia. Apimdamas visas būties sąlygas, pamatas pats nepriklauso nuo jokios išorinės priežasties ir todėl sutampa su absoliutu. Bet absoliutas yra ne tik būties substancija, jis yra ir subjektas, kuris suvokia esąs ta substancija, kitaip sakant, jis esąs protas arba sąvoka.

Kadangi sąvokoje absoliutas įsisąmonina ir pažįsta pats save, tai Hegelis pavadina „Logikos“ trečią dalį, gvildenančią sąvokos prigimtį, „Subjektyviąja logika“. Bet sąvokos subjektyvumas nėra tik objektyvumo priešybė, jis iškart yra ir tikras objektyvumas, nes pažindamas objekto esmę subjektas atpažįsta joje savo paties esmę. O subjektui su objektu sutapus, realizuojasi tiesa, t. y. absoliuto pilnybė. Sąvokos vystymasis vyksta trimis tarpsniais: pirmas iškelia sąvokos subjektyviąją šalį, išsiskleidžiančią į sprendimų ir protavimų formas, antras — jos objektyvią šalį, t. y. tas sisteminės vienybės formas, kuriomis sąvoka reiškiasi gamtoje ir istorijoje: mechanizmą, chemizmą ir tikslingumą. Trečiame tarpsnyje objektyvioji sąvoka gyvybės lytyje iškyla ligi tikro subjektyvumo, kuriame išsilaiko ir objektyvumas. Sąvoka pavirsta „idėja“, pasireiškiančia tiesa, doriu ir jų esmine vienybe.

Nors Hegelis naudojasi dialektiniu metodu jau „Dvasios fenomenologijoje“, tačiau tik „Logikoje“ pati dialektika pama-

tuojama ir pateisinama iš sistemos pagrindų. Dialektika vyksta trimis žingsniais, arba momentais, kurie būtinai pereina vienas į kitą: teze, antiteze ir sinteze. Tai, kas juos jungia, yra, viena vertus, paties išsiskleidžiančio objekto vienybė, antra vertus, glūdįs tezėje ir antitezėje vidinis prieštaravimas, kuris paverčia tezę antiteze, o antitezę — sinteze. Vadinasi, dialektinis variklis yra „neigimo galia“, pagimdanti teigiamą rezultatą. Dvigubas tezės ir antitezės neigimas panaikina ir vieną, ir antrą, atskirai imamą, bet iškart „išlaiko“ jas kaip būtinus aukštesnės vienybės — sintezės momentus. Kiekviena pasiekta sintezė savo ruožtu eina naujo dialektinio ciklo pradedamuoju tašku (teze) ir t. t.

Kadangi pažinimo (sąmonės) vystymasis sutampa su objekto skleidimusi, tai dialektika turinti ir realią ontologinę reikšmę; nes objektas (būtis) yra dinamiškas: jis tampa, nuolat kinta ir vystosi. Bet pažinimas, kuris remiasi tradicine formaliąja logika, yra statiškas. Jis apibrėžia objektą nekintamomis, sustingusiomis sąvokomis. Taikydamas jas realybės dinamiškumui, pažinimas neišvengiamai pakliūva į neišsprendžiamus prieštaravimus. Tenka todėl pripažinti, kad realybė savo esme yra prieštaringa. O dialektika sunaudoja kaip tik prieštaravimą kaip metodinį principą, leidžiantį sąvokų nekintamumą bei nelankstumą susprogdinti. Jinai parodo, kad kiekviena sąvoka, atskirai imama, yra abstrakti, vienašališka ir nesugeba apibrėžti visos objekto prigimties. Todėl ji reikalauja papildymo, kurį tegali suteikti priešinga jai sąvoka. Tiktai abiejų priešybių sintezė pasiekia objekto tikrą konkrečią esmę. Vadinasi, už prieštaravimo (neigimo) slypi teigiamas momentas — priešybė, ir tiktai per jį įvyksta tezės ir antitezės susijungimas sintezėje. Bet sintezė Hegelio filosofijoje apibūdina, be to, ir pažinimo raidos bendrą linkmę, jo dinamizmą.

Kiekvienas atskiras pažinimo momentas netobulas, neištesi to, ką žada, t. y. suvokti objektą, ir todėl būtinai veda į papildantį jį priešingą momentą, o šiam pastarajam tarpininkaujant — į aukštesnį pažinimo laipsnį. Taigi pažinimo vystymasis yra diferencijavimosi procesas, perėjimas nuo abstraktesnio

prie turtingesnio bei konkretesnio pažinimo. Lygiai ir realiame (objektų) pasaulyje kiekvienas atskiras tapsmo (kitimo, judesio) tarpsnis yra neatbaigtas, nepastovus ir šiuo atžvilgiu neapibrėžtas; tik pereidamas į tolesnius tarpsnius, jis įgauna apibrėžtumą proceso visybėje (t. y. jo tarpsnių visumoje). Veikiančios tikrovėje jėgos sukelia priešingų jėgų atoveiksmį, ir tik vienų ir kitų sąveika nulemia vyksmo galutinį rezultatą. Be to, pasak Hegelio, istorinė tikrovė yra nesiliaujamas vystymasis, kuriame paskesnės stadijos yra aukštesnės ir vis pilniau bei tobuliau įvykdo pasaulinio proceso tikslą. Bendrai: dialektika neneigia intelekto ir valdančių jį loginių dėsnių, ji tik pajungia jį protui ir paverčia intelekto metodus įrankiais to sintetinio pažinimo, kuris pagauna būties konkrečią visybę. Tai, kas neteisinga (abstraktus, statiškas pažinimas), yra būtinas tiesos atsiskleidimo momentas.

Gamta, pasak Hegelio, esanti dvasios kritiškumas arba išoriškumas, t. y. gamtoje paneigtas dvasios subjektyvumas, ji stovinti priešais sąmoningą subjektą kaip kažin kas kitoniška, nesąmoninga. Bet kadangi sąmoningumas yra proto tikra esmė, tai jis negali gamtoje pilnai bei tobulai reikštis. Gamta šiuo atžvilgiu bejėgiška, jai trūksta laisvės, savaimingo apsisprendimo, ji valdoma tik būtinumo, bet tas būtinumas nėra griežtai dėsningas, jo dėsningumas dažnai iškreipiamas išorinių aplinkybių veikimo ir todėl supintas su atsitiktinumu, kuris nesiduoda tiksliai nusakomas bei numatomas. Gamtos mokslų uždavinys, nepaisant atsitiktinumo, tyrinėti tiktai bendrą (normalią, dėsningą) fizinių reiškinių eigą. Gamtai reikšmė bei tikslas neglūdi joje pačioje, o tame, kas yra už jos ribų ir kam ji teeina pamatu, t. y. sąmoningoje dvasioje. Šia prasme gamta esanti neišspręstas prieštaravimas, kurį nugali tik subjektyvumas. Gamtos reiškiniai sudaro hierarchinę sistemą, kur aukštesniosios formos pagrįstos žemesniosiomis. Bet šita sistema yra statiška ir tuo skiriasi nuo sąmoningos dvasios gyvybės, t. y. visos formos gyvuoja iškart vienos greta kitų, o nesivysto laike, pereidamos nuo žemesniųjų laipsnių į aukštesniuosius.

Gamtos filosofiją Hegelis suskirsto į tris dalis: mechaniką, fiziką ir organiką. Mechanika nušviečia pagrindines fizinio buvimo sąlygas — erdvę bei laiką ir bendras medžiagos savybes (svarumą, judesį). Fizikoje apibūdinamas specifinių medžiagos formų įvairumas, pradedant paprasčiausiomis (šviesa, elementai, garsas, šiluma) ir baigiant sudėtingiausiomis (magnetizmas, elektra, cheminiai procesai). Pagaliau organika gvildena organinės gyvybės formas ir parodo, kaip šitos formos vis savarankėja bei individualėja ir tokiu būdu paruošia žmogaus atsiradimą, t. y. tos būtybės, kur dvasia vėl grįžta į save ir pasidaro sąmoninga. Hegelio gamtos filosofijos išvados nesiderino net su tų laikų gamtos mokslų pasiektais rezultatais ir todėl sulaukė iš Hegelio priešininkų itin aštrios kritikos.

„Dvasios filosofija" susidaro iš trijų dalių: subjektyviosios, objektyviosios ir absoliučiosios dvasios filosofijos. Pirmoji dalis nagrinėja dvasios apraiškas atskiruose individuose; ji suskirstyta į tris poskyrius: antropologiją, fenomenologiją ir psichologiją. Antropologija aiškina individualios dvasios sąsają su medžiaginiu pasauliu, t. y. kaip siela santykiauja su savo organiniu pamatu — kūnu ir su savo išorine aplinka. Fenomenologija aprašo individualios sąmonės vystymąsi. Psichologijoje išdėstomi dvasios teoriniai (pagavimas, vaizdavimasis, atmintis, mąstymas) ir praktiniai (jausmai, geismai, valia) sugebėjimai ir rodoma, kaip iš jų vienybės išauga laisvai apsisprendžianti dvasia. Šita dvasia, kaip objektyvioji dvasia, pasireiškia visos žmonijos gyvenime ir valdo jo istorinę raidą. Objektyvioji dvasia esanti absoliučioji, dar nepasiekusi savimonės (savižinos) dvasia. Ta reali sritis, kurią ji pavidalina, yra bendruomenė. Todėl pati objektyvioji dvasia sąmoningumą gauna tik bendruomenės nariuose — individuose. Individai tėra tik tie įrankiai, per kuriuos ji įvykdo savo veiklą. Visa tai, kas sąlygoja bendruomenės buvimą ir žmonių savitarpio santykius — papročiai, buitis, teisė, moralė, valstybės santvarka, — yra objektyviosios dvasios padarai. Apskritai objektyviosios dvasios filosofijoje Hegelis išdėsto savo etiką, bet tai etika plačiausia prasme, apimanti ir teisės, ir moralės, ir valstybės teoriją.

Rikiuojamoji Hegelio *etikos* tema yra realizavimas dvasios laisvės, kuri sutampa su dvasios vidiniu dėsningumu. Pirma laisvės realizavimo forma yra formalioji teisė. Teisės subjektas, arba nešiotojas, yra asmenybė; ji sukuria teisės sferą, teigdama save kaip asmenybę ir pripažindama kitus individus tokiais pat subjektais. Trys pagrindinės teisės lytys esančios: nuosavybės, sutartinė ir baudžiamoji teisė. Pasisavindama, sudorodama ir suvartodama daiktus, asmenybė objektyvina savo laisvę, t. y. įvykdo ją realiame pasaulyje. Bet per daiktus ji santykiauja su kitais subjektais; tuos santykius nustato ir tvarko sutartinė teisė, pajungdama skirtingų individų valias jų bendrai valiai. Prieš individo blogą valią gina teisinę santvarką baudžiamoji teisė. Būdama teisės neigimo (t. y. nusižengimo) neigimas, bausmė vėl atstato teisę. Ji neatlygina padarytos skriaudos nauja skriauda ir vartoja prievartą tik nusikaltimo prievartai panaikinti. Tikra bausmės prasmė yra ta, kad ji pripažįsta nusikaltėlį asmenybe ir įvykdo vien tai, kas atitinka jo, nusikaltėlio, laisvos valios esmę. Bet teisės vykdytojai yra atskiri individai. Todėl žmonių pasaulyje teisingumą tegali laiduoti tiktai toks pačių subjektų vidinis nusistatymas, kuris sutampa su teisės reikalavimais.

Objektyvus teisėtumo momentas reikalingas papildančio jį subjektyvaus momento — moralumo. Jo variklis yra žmogaus sąžinė, nustatanti moralines priedermes ir elgesio normas. Bet sąžinė, būdama individuali, gali klysti ir pasiduoti blogio pagundai. Todėl ji nesugeba būti tikros doros kriterijumi; individo dorovingumas įgauna objektyvią reikšmę vien tiek, kiek jis derinasi su tuo, kas žmoguje yra antindividualu su objektyviosios dvasios veiklos linkme. O kadangi šita veikla reiškiasi žmonių socialiniu gyvenimu, tai aukščiausias doros laipsnis — legalumo ir moralumo sintezė — realizuojasi tik valstybėje.

Valstybė vainikuojanti visą visuomeninio buvimo raidą ir tiktai joje šeima ir piliečių bendruomenė gali įvykdyti savo tikrą paskirtį. Valstybė esanti ta konkreti organizacija, kuri tikrovėje atstovauja doros idėjai ir kuri derina įvairius žmonių siekimus su šios idėjos tobulu realizavimusi. Todėl Hegelis laiko aukš-

čiausia dorybe politinę dorybę, kuri tapatina individo gerovę su valstybės gerove ir tuo suteikia jam tikrą laisvę. Taigi, pasak Hegelio, dora nėra tik grynas privalėjimas, kuris veda už tikrovės ribų į nepasiekiamą idealą; valstybės lytyje ji yra jau reali galybė ir tik pasiremdama jau pasiektais rezultatais ji gali toliau vystytis bei tobulėti. Štai kodėl ir valstybinės santvarkos plėtra gali būti tik organinis procesas, kur nauja, aukštesnė forma išauga iš to, kas jau glūdėjo pirmiau einančiose formose. Šia prasme ir reikia suprasti Hegelio posakį: „Viskas, kas protinga, yra realu, ir viskas, kas realu, yra protinga“. Tatai nereiškia, kad visa, ką randi empiriniame pasaulyje, atitinka proto reikalavimus. Tikrovėje, be abejo, yra ir daug atsitiktinių ir neprotingų dalykų. Hegelis tik įsitikinęs, kad tai, kas tikrovėje yra esminga ir iš esmės lemia jos tapsmą, yra protas, besirealizuojanti idėja. Todėl net ir netobuliausiose gyvenimo formose slypi tam tikras protingumo momentas. Šiuo požiūriu suprantama, kodėl Hegelis teigiamai įvertino Prūsijos valstybinę santvarką ir laikė naujųjų laikų sukurtą konstitucinę monarchiją tobuliausia valstybės forma.

„Istorijos filosofijoje“ Hegelis rodo, kaip vyksta objektyviosios dvasios vystymasis istoriniame žmonių gyvenime, kaip dvasia laikiname procese pasiekia savimonę ir tampa tuo, kas ji yra savo esme. Istorija esąs todėl teleologinis vyksmas, kuriam eina tikslu visiškas laisvės realizavimas. Vadinasi, istorinis procesas atitinka dvasios loginį vystymąsi, objektyvina jį konkrečioje tikrovėje. Atskleisdama istorijos prasmę, filosofija nepaiso viso to, kas atsitiktina bei priklauso nuo išorinio būtinumo, ir iškelia aikštėn vien tai, kas apibūdina bendrą proceso eigą bei kryptį. Ji parodo, kad pasaulį valdo, nepaisant visų jo blogybių, protas ir kad istorija yra pažangusis vyksmas, kuris žingsnis po žingsnio nugali tikrovės neigiamybes ir įvykdo aukščiausias vertybes — protingumą bei laisvę. Šiuo atžvilgiu pati istorija esanti reali teodicėja, nes įtikinanti suvokiantįjį jos prasmę, jog visa, kas bloga bei netobula, tėra būtinos tobulybės realizavimo priemonės bei laipsniai; nes laisvė yra iš prigimties dinamiška ir aktualėja tik iškildama viršum kas kartas pasiekto laipsnio. Kon-

krečioje istorinėje realybėje protas, arba pasaulinė dvasia, pasireiškia įvairiomis konkrečiomis formomis: tatai istorinės tautos, kurių kiekvienai skirta pagal jos individualius ypatumus bei sugebėjimus išspręsti tam tikrą apibrėžtą uždavinį, t. y. įkūnyti savyje vieną arba kitą laisvės laipsnį arba aspektą. Kadangi kiekvienos tautos istorinė misija esanti ribota, tai ir jos istorinis gyvenimas nesąs amžinas. Įvykdžiusi savo uždavinį, ji užleidžia vedamąjį vaidmenį kitai tautai, kurios pavidalu objektyvioji dvasia realizuoja kitą, aukštesnį laisvės bei savimonės laipsnį. Antai senovės Rytų tautoms būdinga esanti despotinė valstybės santvarka. Graikų demokratijoje įsikūnijo mažumos piliečių laisvė; dauguma dar liko pasmerkta vergovei. Krikščionybė įsisąmoninusi, kad pats žmogus iš esmės yra laisvas. Šią aukščiausią laisvės formą įvykdyti esą buvo skirta germanų tautoms.

Tatai trys pagrindiniai žmonijos raidos tarpsniai: vaikystė, jaunystė ir brandos amžius. Bet pačios tautos paprastai nenusimano apie savo istorinę misiją arba ją įsivaizduoja labai miglotai. Tiktai istorijos didvyriai skelbia jai, ką ji turi veikti ir kaip atlikti lemtąjį darbą. Tačiau ir jie dažniausiai vadovaujami savo aistrų ir garbėtroškos. O vidurinis žmogus (minia) visur ir visuomet siekia savo asmeninių egoistinių interesų. Jeigu vis dėlto istoriniame gyvenime palaipsniui realizuojasi antindividuali laisvės idėja, kuri toli gražu nesutampa su atskirų individų laime ir reikalauja daug aukų, tai tuo pasirodo proto gudrumas, kuris naudojasi žmonių veikla kaip įrankiu savo bendriems tikslams pasiekti. Tuo būdu iš partikuliarinių interesų susirėmimo atsiranda tai, ko niekas nelaukia, bet kas atitinka Apvaizdos prasmingą planą.

Tačiau istoriniame gyvenime objektyvioji dvasia pasireiškia tik netobulai, nes kiekvienas pasiektas realizavimosi laipsnis tėra ribotas, nepilnas. Šį savižinos netobulumą dvasia gali įveikti tik darydama savo objektu ne empirinę realybę, o pačią save, savo gryną esmę. Ji pavirsta tada absoliučiąja dvasia, kuri išsiskleidžia trimis tarpsniais: menu, religija, filosofija. Objektyvumas čionai visiškai sutampa su subjektyvumu. Grožis, pasak

Hegelio, esąs toks nebaigiamos idėjos įsikūnijimas jusliniu pavidalu, kur idėjos šviečiasi pro savo baigtinį apvalką. Suderindamas begalybę su baigtinumu, grožis apreiškia tikrą dvasios laisvę ir įgalina ir besigėrintį juo subjektą iškilti ligi tos laisvės išgyvenimo. Grožis pasirodo ir gamtoje, bet tik fragmentiškai, netobulai.

Meno uždavinys esąs nuvalyti nuo natūraliojo grožio visas atsitiktines, nustelbiančias idėjas, įmaišus, parodyti jo gryną, esminę apraišką ir tokiu būdu sukurti viršum realaus pasaulio antrą — idealų bei tobulą pasaulį. Sprendžiamąją reikšmę Hegelis priskiria meno turiniui. Todėl jis nustato tris pagrindines meno formas pagal tai, ką jis išreiškia ir kaip vaizduoja įkūnijamąją idėją. Pirmojoje formoje idėja dar neapibrėžta ir neranda sau tolygios konkrečios išraiškos. Juslinė lytis tik nurodo į ją ir šia prasme yra simbolinė. Simbolinis menas pasižymįs kilnumu ir milžiniškais mastais. Gryniausiai jis pasireiškia architektūroje. Istorinėje raidoje jam atstovaująs senovės Rytų menas (Egipte, Babilonijoje, Asirijoje). Antrasis tipas yra klasikinis menas, kuriame vedamasis vaidmuo priklauso plastikai. Jis skiriasi nuo simbolinio meno tuo, kad pirmiausia vaizduoja žmogaus pavidalą. Idėja čia įgauna konkretų apibrėžtumą ir tolygią išraišką jusline forma. Klasikinį tipą realizavo senovės graikų menas, sukūręs harmoningą grožio idealą. Trečiąjį tipą Hegelis vadina romantiškuoju. Jo istorinis atstovas esąs Vakarų krikščionybės menas. Jo objektas — žmogaus subjektyvumas, visas jo vidaus pasaulis. Objekto dvasiškumą atitinka ir vaizdavimo priemonės: spalva — tapyboje, tonas — muzikoje, žodis — poezijoje. Tatai priemonės, kurios, pereinant nuo tapybos į muziką ir nuo muzikos į poeziją, vis švelnėja ir nutolsta nuo ūmaus medžiagiškumo. Kadangi subjektyvumas negali tolygiai išsireikšti jusline forma, tai romantiškasis menas vėl pasidaro simbolinis, jis nugali meno esminį ribotumą paties meno ribose ir tuo veda jau į aukštesnį absoliučios dvasios laipsnį — religiją.

Iš tikrųjų visa Hegelio sistema yra religijos filosofija. Ir lygiai kaip žmonijos istorinis gyvenimas išeina tuos pačius tarps-

nius, kuriais vyksta absoliuto vidinė raida, taip ir filosofijos istorija yra vystymosi procesas, kur atsispindi ta pati dialektinė eiga: kiekviena nauja sistema nepanaikina pirmiau einančių, o paverčia jas aukštesnės sintezės momentais. Šis procesas baigiasi Hegelio absoliučiąja filosofija, kuri suveda visų kitų filosofijų principus į sisteminę vienybę.

Hegelio užsimojimas padaryti galutinę sisteminę išvadą iš visos filosofijos istorinės raidos gali būti lyginamas tik su Aristotelio ir Leibnizo panašiais mėginimais, o socialinės ir kultūrinės filosofijos srityse net žymiau juos pralenkia. Tačiau išspręsti šitą uždavinį jam nepavyko. Jo sistemos nepasisekimo priežastys buvo įvairios: 1) Hegelio filosofijos metodo ir bendros linkmės dinamiškumas nesiderina su tuo uždaru sistemingumu, kurį Hegelis nori įvykdyti savo teorijoje, ir todėl neišvengiamai sprogdina dirbtinius sistemos rėmus; 2) Hegelio idealizmas ir intelektualizmas. Būties esmė esanti idėja, kuri sąmoningumu ir savižina pasiekia savo vidinio vystymosi aukščiausią laipsnį. Visi kiti psichiniai bei dvasiniai reiškiniai (jausmai, potraukiai, geismai) tėra žinojimo palydovai arba tik netobulos, nediferencijuotos, paruošiamosios sąmoningumo (žinojimo) formos. Kadangi Hegelis ir fizinį pasaulį laiko tik idėjos išorine būsena, tai neįžiūri jo sąrangos ypatumo bei savarankiškumo. 3) Iš Hegelio idealizmo išplaukia ir jo sistemos šališkas teleologizmas. Gamta pajungta idėjos vystymuisi ir jos paskirtis tėra tik subjektyviosios dvasios realizavimas. Su tuo susieti ir dialektinio metodo neaiškumai: sąvokų dialektika dažnai nustelbia atitinkančią objekto prigimtį realią dialektiką. Tačiau dinaminės būties koncepcija, pagrįsta dialektiniu metodu, leido Hegeliui suprasti istorijos evoliucinį pobūdį ir suvokti kultūros apraiškų visumą kaip besivystančią vienybę. Į Hegelio filosofiją atsirėmė ir revoliucinė Marxo dialektika. Be to, Hegelis teisingai iškėlė kolektyvo sprendžiamąją reikšmę istoriniam procesui ir jo pirmenybę prieš atskirą individą. Hegelio raštų leidiniai: „Werke" 19 t. (1832—1845 ir 1887), G. Lassono parūpinti Hegelio „Sämtliche Werke" (^{2}1923), H. Glocknerio

redaguoti „Sämtliche Werke" 25 t. nuo 1927 m. 1914—1916 G. Lassonas leido Hegelio „Archiv", 1930 Hagoje (Olandijoje) įsisteigė tarptautinė Hegelio sąjunga (H. Bund), kuri 1931—1933 surengė 3 Hegelio kongresus su pranešimais. 1870 Berlyne pastatytas Gläserio darbo Hegelio paminklas.

Fischer K. Hegels Leben, Werke und Lehre // Geschichte der neueren Philosophie. — Heidelberg, 1898. — Bd. 8; *Croce B.* Ciò che è vivo e ciò è morto della filosofia di Hegel. — Bari: G. Laterza & figli, 1907; *Dilthey W.* Die Jugendgeschichte Hegels. — Berlin, 1905; *Haym R.* Hegel und seine Zeit. — Berlin, 1857 ([2]1927); *Marx K. u. Engels F.* Sankt Max // Dokumente des Sozialismus. — 1903—1904. — Bd. 3—4; *Stalin J.* O dialektičeskom i istoričeskom materializme // Voprosy leninizma. — M., [11]1940. — C. 535— 563; *Kroner R.* Von Kant bis Hegel. — 1921—1924; *Haering Th.* Hegel. Sein Wollen und sein Werk. — Leipzig: B. G. Teubner, 1929. — Bd. 1; *Hartmann N.* Die Philosophie des deutschen Idealismus. — Berlin, 1929. — Bd. 2; *Caird E.* Hegel. — London, 1883; *Leseine L.* L'influence de Hegel sur Marx. — Paris, 1907; *Barth P.* Die Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann. — Leipzig, 1890; *Marck S.* Hegelianismus und Marxismus. — 1922; *Novgorodcev P.* Kant i Hegel v ich učeniji o prave i gosudarstve. — M., 1901; *Iljin I.* Filosofija Hegelia. — M., 1918; *Stace W. G.* The philosophy of Hegel. — London, 1924; *Stirling J. H.* The Secret of Hegel. — 2 vol. — London, 1865; *Kindt K.* Hegel. — Lübeck: Coleman, 1934.

HEGELIZMAS (hegelionizmas, Hegelio mokykla). XIX a. trečią ir ketvirtą dešimtmetį Hegelio filosofija vaidino Vokietijoje vadovaujamąjį vaidmenį. Beveik visuose universitetuose dėstė Hegelio mokiniai ir sekėjai. Tačiau Hegeliui mirus jo mokykla suskilo į tris grupes. Nuomonių skirtumai iškilo pirmiausia religijos filosofijos klausimais. Dešinieji, prie kurių priklausė G. A. Gableris (1786—1853), H. F. V. Hinrichsas (1794—1861), K. F. Göschelis (1784—1862), B. Baueris (1809—1882), jaunystėje derino Hegelio filosofiją su protestantų bažnyčios ortodoksija. Hegelio sistema, jų nuomone, pamatuojanti teizmą, lygiai kaip ir individualios sielos nemirtingumą, ir leidžianti pripažinti Kristų istorine asmenybe, kurioje iš tikro įsikūnijęs Dievas. Kairieji, priešingai, įrodinėja, kad Hegelio filosofija padariusi galą dogmatinei religijai ir kad Dievą ji suprantanti panteistiškai: tatai esanti visa apimanti dvasinė substancija, kuri tik žmoguje pasiekia savimonę. Bet iš šios substancijos amžinumo

dar negalima spręsti apie paskiro individo nemirtingumą. Šios grupės žymiausi atstovai buvo F. Richteris, A. Ruge (1803—1880), B. Baueris (vėlyvesniame periode), jai artimi buvo D. F. Straussas (1808—1874), L. Feuerbachas (1804—1872), K. Marxas (1818—1883), F. Engelsas (1812—1895), kurie priėjo prie ateizmo. Trečiąją tarpininkaujančią grupę sudarė K. Conradi, J. K. Rosenkranzas (1805—1879), J. E. Erdmannas (1805—1892), J. Schalleris (1810—1868), V. Vatke (1806—1882). Bet ir politiniais klausimais išsiskyrė Hegelio mokinių keliai. Dešinieji, lygiai kaip ir D. F. Straussas ir B. Baueris, laikėsi reakcinių pažiūrų. Kiti kairieji buvo liberalizmo ir socialinių reformų šalininkai. Marxas ir Engelsas, kurie iš pradžių buvo Feuerbacho materializmo įtakoje, vėliau griežtai kritikavo kairiųjų hegelistų ideologiją ir sukūrė dialektinio materializmo sistemą, kuri eina komunistinės pasaulėžiūros pamatu. Hegelio sekėjas buvo ir F. Lassalle (1825—1864), vienas vokiečių socialdemokratijos kūrėjų. Hegelio srovės žurnalai buvo: „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“ (dešiniųjų organas, 1827—1847) ir „Hallische“, vėliau — „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst“ (1838—1843, kairiųjų organas). Hegelio filosofijos įtakoje buvo ypač filosofijos istorijos tyrinėtojai: E. Zelleris (1814—1908), J. E. Erdmannas, Kuno Fischeris. XIX a. pabaigoje Hegelio tradiciją palaikė G. Lassonas (1832—1917) religijos filosofijoje, J. Kohleris (1849—1919) teisės filosofijoje. XX a. pradžioje Vokietijoje vėl atgijo susidomėjimas Hegelio kultūros filosofija ir dialektika. Nemažai filosofų mėgino išaiškinti jų objektyvią neprieinamą reikšmę (pvz., J. Cohnas, R. Kroneris, N. Hartmannas, M. Wundtas, Th. Haeringas ir kt.). Bet ir kituose kraštuose Hegelis padarė XIX ir XX a. filosofijai žymią įtaką. Prancūzijoje Hegelis paveikė V. Cousiną, Anglijoje — J. H. Stirlingą, T. Greeną, F. H. Bradley, B. Bosanquet'ą, Italijoje — B. Spaventą, P. de Sanctis, vėliau B. Croce ir G. Gentile, Rusijoje — A. Herceną, V. Belinskį, M. Bakuniną, B. Čičeriną, Olandijoje — G. J. P. Bollandą, Danijoje — S. A. Kierkegaard'ą, Norvegijoje — M. J. Monradą, Lenkijoje — J. Hoene-Wroński,

B. Trentowskį, J. Kremerį, A. Cieszkowskį, K. Libeltą, Švedijoje — E. G. Geijerį, Suomijoje — J. A. Sneltmaną, JAV — R. W. Emersoną ir kt.

Windelband W. Die Erneuerung des Hegelianismus. — Heidelberg, 1910; *Hammacher E.* Die Bedeutung der Philosophie Hegels für die Gegenwart. — Leipzig, 1911; *Scholz H.* Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart. — 1921; *Levy H.* Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie. — Charlotenburg, 1927; *Fischer H.* Hegels Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendigkeit. — München: Beck, 1928; *Moog W.* Hegel und die Hegelsche Schule. — München: E. Reinhardt, 1930; *Czyżewsky D.* Hegel bei den Slaven. — 1934; *Barth P.* Die Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann. — Leipzig, 1890; *Leseine L.* L'influence de Hegel sur Marx. — Paris, 1907; *Marck S.* Hegelianismus und Marxismus. — 1922; *Helander S.* Marx und Hegel. — Jena: G. Fischer, 1922; *Cooper R.* The Logical Influence of Hegel on Marx. — Seattle, 1925; *Plechanov G.* K šestidesiatoj godovščine smerti Hegelia // Sočinenija. — 1923. — T. 7; *Plechanov G.* K voprosu o razvitii monističeskogo vzgliada na istoriju. — 1895 (nauj. leid. 1938); *Plechanov G.* Beiträge zur Geschichte des Materialismus. — 3. Aufl. — Stuttgart, 1921; Ot idealizma k materializmu // Sočinenija. — 1925. — T. 18; *Lenin V.* Materializm i empiriokriticizm // Sočinenija. — 1908. — T. 8; *Lenin W.* Materialismus und Empiriokritizismus. — 1927; *Lenin V.* Filosofskije tetradi. — M., 1936; *Stalin J.* Ob osnovach leninizma // Voprosy leninizma. — M., 1940; *Stalin J.* Hegel i dialektičeskij materializm. — M., 1932.

HEIDEGGER Martinas (g. 1889 09 26 Badene) — vokiečių filosofas, vadinamosios egzistencinės filosofijos kūrėjas. 1915 Freiburgo universiteto privat. docentas, 1923 Marburgo, 1928 Freiburgo ir 1938 Heidelbergo universiteto profesorius, E. Husserlio mokinys, mėgino sukurti pagrįstą fenomenologiniu metodu ontologinę sistemą. Būties aiškinimo pradedamuoju tašku, pasak Heideggerio, turi eiti ta būtis, kuri mums tiesiog prieinama ir kuriai sugebėjimas pažinti, suvokti yra būdingas; tatai esą mes patys — žmonės, būtis-sąmonė arba sąmoninga būtis. Filosofija todėl savo esme — filosofinė antropologija. Tuo pagrindiniu veiksniu, kuris nulemia bendrą būties sąmonės struktūrą ir visas jos konkrečias apraiškas, Heideggeris pripažįsta rūpestį. Iš jo fenomenologinės analizės aiškėja, kad būtis-sąmonė surišta su išoriniu pasauliu esminiu ryšiu, kuris ją įgalinąs jį pažinti. Iš pradžių tas pažinimas nesąs atskiriamas nuo

žmogaus kasdieninės praktinės veiklos: elgdamasis su daiktais, žmogus pirmiausia suvokiąs juos kaip tai, kas jam „paranku“, tik vėliau išvystąs ir atpalaiduotą nuo praktinės reikšmės daiktų esamumą, tą būties formą, kuri eina gamtos mokslų objektu. Bet ir vienu, ir antru atveju būtis-sąmonė pagrimzdusi rūpimajame daiktų pasaulyje. Be šito buvimo būdo, būtis-sąmonė rodanti dar kitą, kuris sąlygoja jos prasmę bei paskirtį. Tatai jos tikra „patybė“, glūdinti joje vidinė potencija. Būtis-sąmonė nesibaigianti savo esamumu, tik nuolat užbėganti sau už akių, iš anksto nubrėžianti savo galimybes ir nubrėždama jas įvykdanti. Pagrimzdama išoriniame pasaulyje, būtis-sąmonė neišvengiamai patenkanti savo fizinės ir socialinės aplinkos valdžion ir tuo liekanti pasmerkta kasdieniškumui. Jinai jam pasiduodanti bijodama savo vienatvės ir atsakomybės; bet kartu ji nusigręžianti nuo pačios savęs, nuo slypinčių joje tikro buvimo galimybių. Išvaduoti būtį-sąmonę nuo kasdieniškumo vergovės ir atstatyti jos „patybę“ tegalįs sąžinės balsas, reikalaująs, kad žmogus pasiimtų atsakomybę už savo likimą ir pasiryžtų įvykdyti savo tikras galimybes. Toks ryžtumas prieinamas vien tam, kuris nebijodamas kreipia akis į skirtą būčiai-sąmonei ribą, į jos kraštutinę galimybę — į mirtį. Tiktai supratęs, kad būtis esanti būtis mirčiai, žmogus įstengiąs tapti pačiu savim ir realizuoti savo aukščiausias potencijas. Bet ryžtumas atskleidžiąs ir tą suvokimo akiratį, kuriame veikia bei reiškiasi rūpestis ir kuris apibūdina jo esminę sąrangą. Būtis-sąmonė randanti save jau egzistuojančią pasaulyje; ji egzistuojanti įsikurdama daiktinėje ir socialinėje aplinkoje; o įsikurti ji galinti tik iš anksto nubrėždama ir tuo įvykdydama savo galimybes. Šie trys momentai esą tik laikiškumo momentai. Bet tai nereiškią, kad būtis-sąmonė telpanti laike ta pačia prasme kaip ir daiktai. Tasai tradicinis laiko supratimas tesąs išvestinis ir siejąsis su kasdieniškumo būsena. Pasidavus kasdieniškumui, būtis-sąmonė laikanti daiktų esamumą vienintele būties rūšimi ir pagal tai suprantanti ir laikiškumą kaip nesiliaujantį bei monotonišką kaitaliojimąsi atskirų „dabar“, pereinančių iš ateities į praeitį ir težyminčių tik tai, kas esama. Ši suprastinta laikišku-

mo schema, kuri paverčia laiką matuojamu dydžiu, einanti pamatu žmogaus išorinei veiklai, lygiai kaip ir gamtos mokslams. Tikras laikiškumas, priešingai, pasižymįs aiškiu praeities, dabarties ir ateities kokiniu skirtingumu. Jisai kyląs iš pačios būties-sąmonės, iš jos saviveiklos arba ryžtingumo, įvykdančio jos esmines galimybes. Kadangi ryžtingumas esąs į ateitį, tai tikrame laikiškume šiai pastarajai priklausanti pirmenybė. Ir tik kurdama savo ateitį, būtis-sąmonė atsigręžianti ir į savo tikrą praeitį, kurią jai nustelbė kasdieniškumas. Šiuo tikru laikiškumu grindžiantis istoriją istorinis vyksmas. Būtis-sąmonė savo esme esanti istoriška; realizuodamasi ji kurianti savo istoriją. Pagrindinė visų filosofijos teorijų klaida, Heideggerio nuomone, esanti ta, kad jos aiškina būtį-sąmonę pagal analogiją su daiktiškumu. Griežtai skirdamas šias dvi būties rūšis, Heideggeris stato prieš kategorijas, sąlygojančias daiktiškąją būtį, egzistencialus, t. y. pradus, kurie nulemia sąmoningąją būtį. Kadangi pastaroji esanti baigtinė ir tik joje atsiskleidžianti būties esmė, tai Heideggerio sistemoje nebaigiamumui nėra vietos. Kartu Heideggerio fenomenologiškai pagrįsta ontologija išsižada bet kokios transcendentinės metafizikos. Išspausdinta: „Die Lehre vom Urteil im Psychologismus“ (1914), „Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus“ (1916), „Sein und Zeit“ ([1]1927, 1935), „Vom Wesen des Grundes“ (1929, [2]1931), „Was ist Metaphysik?“ (1929, [3]1933).

Kraft J. Von Husserl zu Heidegger. — Kritik der phänomenologische Philosophie. — Zürich und Leipzig: Rascher & Cie, 1932; *Sternberger A.* Der verstandene Tod: Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzialontol. — L.: Hirzel, 1934; *Fischer A.* Die Existenzphilosophie Martin Heideggers. — Leipzig, 1935; *Delp A.* Tragische Existenz. — 1938; *Hoberg C. A.* Die Grundfrage der Heideggerschen Philosophie. — Zeulenroda, 1937; *Hofmann P.* Metaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft. — Berlin, 1929; *Misch G.* Lebensphilosophie und Phänomenologie. — 2. Aufl. — Bonn: F. Cohen, 1931.

HELVECIJUS Klodas Adrianas (1715—1771) — prancūzų filosofas, materialistinės filosofijos šalininkas, priešrevoliucinės, kovojančios su absoliutizmu buržuazijos atstovas. Jo pirmas veikalas, Bažnyčiai pareikalavus, buvo parlamento pasmerktas ir

Helvecijus turėjo išsižadėti savo mokslo. Nagrinėdamas socialinės filosofijos, etikos ir pedagogikos klausimus, Helvecijus stengiasi sukurti moralės teoriją, kuri savo tikslumu galėtų lygintis su gamtos mokslais. Žmogus, pasak Helvecijaus, skiriasi nuo gyvulių tik savo fizine organizacija. Helvecijus pritaria Locke'o sensualizmui, pripažindamas juslingumą visų intelektinių sugebėjimų (atminties, vaizduotės, mąstymo) pamatu. Iš prigimties visų žmonių protas esąs vienodas, jų individualios ypatybės yra įgytos auklėjimo ir socialinės aplinkos įtakoje. Žmonių elgesiui vadovauja jų interesai. Kas atitinka interesus, yra naudinga. Todėl naudingumas yra dorovės ir teisės pagrindas. Kadangi skirtingų tautų ir istorinių epochų interesai yra skirtingi, tai ir moralės normos bei įstatymai nėra vienodi ir nuolatos kinta. Nors žmogus iš prigimties esąs egoistas ir siekia tik savo naudos, tačiau tas egoizmas gali derintis su visuomenės gerove, nes interesų būva ne tik individualių, bet ir visuotinių. Tai, kas daroma dėl visuotinės naudos, yra dora ir teisu; todėl individualinė moralė neįmanoma be socialinės. Leisdama įstatymus, valstybė turi pirmiausia tuo rūpintis, kad kiekvienas pilietis galėtų įsigyti nuosavybę, kad vienos klasės nebūtų išnaudojamos kitų ir kad visa tauta būtų šviečiama. Aistros esančios intelektinio gyvenimo varikliai. Todėl auklėjimo uždavinys esąs ne slopinti jas, o tik racionaliai tvarkyti. Helvecijaus utilitaristinė etika turėjo Prancūzijoje nemažai sekėjų. Išspausdinta: „De l'esprit" (1758), „De l'homme, de ses facultés et de son education" (1772), „Les progrès de la raison dans la recherche du vrai" (1775) ir kt.

Keim A. Helvétius, sa vie et son oeuvre. — Paris: F. Alcan, 1907; *Arnd W.* Das ethische System des Helvetius. — Kiel, 1904; *Troickij A.* Etičeskie vzgliady Helvecija // Trudy Instituta Krasnoj Professury. — M., 1923. — T. 1; *Mondolfo R.* Saggi per la storia della morale utilitaria. — Verona, Padova, 1903—1904; *Plechanow G.* Beiträge zur Geschichte des Materialismus. — 3. Aufl. — 1921.

HERAKLEITAS Efesietis (a. 535—475 pr. m. e.) — graikų filosofas, aristokratinės kilmės, griežtas priešininkas demokratijos, kuri tais laikais įsigalėjo Efese (Mažojoje Azijoje). Iš jo veikalo apie gamtą (peri physeos) išliko 139 fragmentai. He-

rakleito filosofija glaudžiai susijusi su jo pirmtakų Talio, Anaksimandro ir Anaksimeno sistemomis. Herakleitas yra hilozoistas, t. y. laiko medžiagą visos būties pamatu, bet iš karto priskiria jai ir gyvybę. Pradiniu gaivalu jis pripažįsta ugnį, kuri aušdama pavirsta vandeniu, paskui žeme ir į kurią vėl pereina atvirkštiniu vyksmu žemė ir vanduo. Herakleitas iškelia nesiliaujamo tapsmo idėją, pabrėždamas, kad viskas nuolat kinta ir niekuomet nepalieka toje pačioje būsenoje. Bet nesiliaujamas tapsmas pasižymi ir tuo, kad priešybės nuolat kaitaliojasi, pereidamos viena į kitą. Kas sausa, pasidaro drėgna, kas šilta — šalta, budėjimas virsta miegu, gyvybė — mirtimi ir atvirkščiai. Viskas praeina, atsiranda ir nyksta, todėl tapsme susijungia būtis ir nebūtis, arba tapsmas yra būties ir nebūties ir kartu visų priešybių dinaminis vienumas. Šiuo atžvilgiu tapsme glūdi vidinis prieštaravimas, kuris reiškiasi priešingu procesu arba jėgų kova tiek gamtoje, tiek žmonių visuomeniniame gyvenime. Iš tos kovos kyla ir tam tikra dinaminė pusiausvyra, arba harmonija, kurioje išsilaiko susiremiančių jėgų priešingumas. Harmonijai iširus, priešybės vėl išsiskiria ir iš naujo prasideda jų kova, kol nesibaigs nauja harmoninga sinteze, ir t. t. Visų šių vyksmų sąsają laiduoja medžiagos vienumas, nes iš ugnies viskas gimsta ir į ugnį vėl grįžta. Todėl Herakleitas apibūdina pasaulinį tapsmą kaip procesą, kuriame ugnis užsidega ir vėl užgęsta pagal tam tikrą matą. Iš išlikusių Herakleito fragmentų aiškėja jo tvirtinimas, kad medžiaga yra amžina, nieko nesukurta ir kad tapsmo procesas neturi nei pradžios, nei galo, kad tas procesas valdomas tam tikro dėsningumo, kurį Herakleitas vadina logu. Kadangi „logos" graikų kalboje yra daugiareikšmis, tai ir Herakleito logas komentatorių nevienodai buvo aiškinamas. Herakleitas buvo monistas. Jam sielos esančios būties medžiaginio pamato atmainos. Logas žymi tą universalų dėsnį, pagal kurį vyksta medžiagos kitimai, t. y. pagal kurį priešybės pereina viena į kitą ir harmonija kaitaliojasi su disharmonija, ir jo logo koncepcijoje užsimezga dialektinis pasaulinio dėsningumo supratimas. Kadangi ir gyvybė, ir žmonių visuomeninis gyvenimas priklauso nuo to paties dėsningumo kaip

ir fizinė gamta, tai ir žmogaus protas (mąstymas) yra įsikerojęs kosmo dėsningoje santvarkoje. Todėl Herakleito filosofijoje logo subjektyvioji reikšmė sutampa su objektyviąja. Logas yra tikro pažinimo kriterijus, jis turįs vadovauti ir žmogaus elgesiui. Tiktai sekant logu, t. y. įsisąmoninant ir pasisavinant bendrą pasaulio santvarką, galima pažinti tiesą ir pasiekti tikrą išmintingumą. Tačiau tas išmintingumas nedaug kam prieinamas. Paprastai žmonės siekia tik savo asmeninių interesų ir laiko tiesa tai, ką pagauna juslė, o gėriu — tai, kas suteikia tiesioginį malonumą. Todėl visos tos vertybės, kurios bendrai žmonių pripažįstamos, tėra tik lygstamos ir priklauso nuo to bendro dėsnio, pagal kurį priešybės pereina viena į kitą: kas vienu atžvilgiu gera, kitu atžvilgiu — bloga, kas vieniems atrodo gražu, kitiems — bjauru ir t. t. Tačiau šis reliatyvizmas nekliudo Herakleitui griežtai pasisakyti už valstybės aristokratinę santvarką. Iškeldamas tapsmo ir jo vidinės dialektikos problemą, Herakleitas žymiai paveikė tolesnę graikų filosofijos raidą. Jo įtakoje susiformavo Protagoro sensualistinis subjektyvizmas. Vėliau stoikai pasisavino Herakleito hilozoistinę pasaulėžiūrą. Herakleito stilius pasižymi paradoksalumu ir mįslingumu. Todėl senovėje jis buvo vadinamas „tamsiuoju".

Bywater I. Heracliti Ephesii Reliquiae. — Oxonii, 1877; *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. — 4. Aufl. — Berlin, 1922; *Makovelskij A.* Dosokratiki. — Kazanj, 1914. — Č. 1; *Lassalle F.* Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesus. — 2. Aufl. — Leipzig, 1892; *Pfleiderer E.* Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee. — Berlin, 1886; *Burckhardt H.* Herakleit, seine Gestalt und sein Kunden. — 1925; *Bise P.* La politique d'Héraclite d'Éphèse. — Paris: F. Alcan, 1925; *Losacco M.* Eraklito e Zenone l'eleate. — 1914; *Dynnik M. A.* Dialektika Geraklita Efesskogo. — 1929.

HERDER Johannas Gottfriedas (1744 08 25 Mauryne (Mohrungen) Rytų Prūsuose — 1803 12 18 Veimare) — vokiečių rašytojas. Bažnyčios tarno ir pradžios mokyklos mokytojo sūnus, išėjo Mauryno miesto mokyklą, 1760 tenykščio kunigo Trescho (1733—1804) tarnelis (famulus), jo namuose vėliau susipažinęs su karo metu mieste sustojusio rusų pulko gydytoju

Schwarzerlohu, šio už rankraščio išvertimą lotynų kalba 1762 vasarą buvo paimtas Karaliaučiun, ten stojo medicinos fakultetan, bet tuojau perėjo klausyti teologijos ir filosofijos dalykų, patekdamas iš pradžių Kanto, paskui šiam virtusio priešininku Hamanno ir ypačiai Rousseau raštų įtakon; tuo pat metu jis buvo kolegijos auklėtinių prižiūrėtojas, vėliau ir mokytojas. Gyvenusio kadaise Rygoje Hamanno rekomenduotas, nuo 1764 pabaigos ligi 1769 gegužės — Rygos katedros mokyklos mokytojas ir pamokslininkas. Dar Karaliaučiuje pasireikšdamas poezijoje, Rygoje parūpino Lessingo raštų nuteiktus literatūrinės kritikos veikalus. Fragmente „Über die neuere deutsche Literatur" (1767), „Kritische Wälder" (1769) ir kt. Rousseau dvasia jis čia svajoja apie Latvijos gyvenimo reformavimą, ypačiai su mokyklų pagalba. Drauge su pažįstamu pirkliu lankėsi Prancūzijoje, savo „Journal meine Reise im Jahre 1769" stodamas prieš prancūzų kultūros ir racionalizmo įsivyravimą Europoje ir planuodamas vokiškumo išlaisvinimą ir gaivinimą. 1770 lydėjo išsirengusį Prancūzijon ir Italijon Holstein-Eutino kunigaikštį. Strasbūre dėl ligos gavo atsilikti ir čia gyveno ligi 1771 04 besigydydamas, tirdamas liaudies poeziją (Die Lieder der alten Völker) ir Shakespeare'o kūrybą (išsp. 1773) bei parengdamas Berlyno akademijos premijai „Abhandlung über den Ursprung der Sprache" (išsp. 1772); čia 1771 susipažino ir susidraugavo su Goethe, kuris savo kūrybai gavo iš jo įtakos. 1771—1776 — Bückeburgo pamokslininkas, kad ir nenustojo dainų tyręs ir gilinęsis literatūron (Ursachen des gesunkenen „Geschmacks" bei „Den verschiedenen Völkern" 1775 ir kt.), bet daugiausia reiškėsi teologijos ir filosofijos veikalais: „Älteste Urkunde Menschgeschlechts" (1774—1776), „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit" (1774), „Provinzialblätter an Prediger" (1774) ir kt. Goethe's pastangomis ištrauktas iš Bückeburgo, nuo 1776 rudens — Veimaro gen. superintendantas ir vyriausios konsistorijos narys, po 1788—1789 kelionės Italijon — konsistorijos viceprezidentas, 1801 — prezidentas. Čia būdamas išleido padariusią didžiausią įtaką įvairių tautų literatūrai ir folkloristikai liaudies

poezijos antologiją „Volkslieder" (1778—1779, ²1807 „Stimmen der Völker in Liedern"), „Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker" (1778), kultūros istoriją „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1784—1791), „Zerstreute Blätter" (1785—1797), „Briefe zur Beförderung der Humanität" (1793—1799), taip pat nenustojo domėjęsis literatūra (Cido vert. 1802) ir teologiniais bei šiaip tikybiniais klausimais („Briefe, das Studium der Theologie betreffend" (1780—1781), „Vom Geiste der hebräischen Poesie" (1782—1783), „Vom Geiste des Christentums" (1797), „Christentum und Antichristentum" (1798) ir kt.). Paskutiniaisiais keleriais savo gyvenimo metais ėmęs sirguliuoti, tolti nuo viešumos, nebepakelti priešingų nuomonių ir iš viso griežčiau nusistatydamas prieš „formalistinę" Kanto kritiką, „klasikinę" Goethe's ir Schillerio poezijos kryptį, smarkiai prieš ją sakėsi rašiniuose: „Verstand und Erfahrung" (1799), „Kalligone" (1800), žurnale „Adrastea" (1801—1803). Pilnas raštų rinkinys „Sämtliche Werke" 1805—1820 išleistas 45 tomais ir 1827—1830 papildymų 15 tomų, kritiškas 1877—1913 — 33 tomai. Jo korespondenciją išspausdino H. Düntzeris „Aus Herders Nachlass" (1856—1857), „Herders Reise nach Italien" (1859), „Von und an Herder" (1861—1862), „O. Hoffmann — Herders Briefe an J. G. Hamann" (1889), H. Schauef „Herders Briefwechsel mit Karolina Flachsland" (1926—1928); Herderio žmona (Marija Karolina Herder) išleido „Erinnerungen aus dem Leben" (1820), sūnus Emilis Gotfriedas (m. 1855) „H. Lebensbild" (1846—1847). Herderio įtaka ypačiai reikšminga Sturm- und- Drang laikotarpio vokiečių literatūrai, Wilhelmui Humboldtui ir kt., čekams Kollarui, Čelakovsky'ui, Šafarikui, lenkui Brodzińskiui ir kt., rusams Karamzinui, Ševyrevui ir kt., mūsų L. Rėzai.

Döring J. M. H. von. Herders Leben. — Weimar, 1829; *Haym R.* Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt. — Berlin, 1877. — 1. Bd. — 1885. — 2. Bd.; *Kühnemann E.* Herders Leben. — München, 1895 (²1927); *Castle E.* Herder als Wiederwecker der deutschen Volkslieder. — 1926; *Werner J. M.* Herders Völkerpsychologie. — 1934; *Joret Ch.* Herder et la renaissance littéraire en Allemagne au XVIIIᵉ siècle. — Paris, 1875; *Bossart R.* Herder, sa vie et son oeuvre. — 1916; *Tronchon H.* La fortune intellectuel-

le' de Herder en France. — Paris, 1920; *Bittner C.* Herders Geschichtsphilosophie und die Slawen. — Reichenberg, 1929; *Wegner A.* Herder und das lettische Volkslied. — Langensalza: H. Beyer & Söhne, 1928; *Berziņš L.* Latviu tautas dzeja Stendera un H-a laikmeta // Filologu biedrības raksti. — 1927. — T. 7; *Nevinson H. W.* A Sketch of Herder and his times. — London, 1884.

Herderis ir lietuvių dainos. Iš savo tėvo, nežinia kokiu būdu pramokusio lietuviškų dainų, ir iš Hamanno („Kreuzzüge eines Philologen“, 1762) su jomis susipažinęs, 1764—1769 Rygoje gyvendamas Herderis dar daugiau apie jas patyrė, pamėgo ir jas net žymėjosi. 1778 savo „Volkslieder“ 1 dalyje jis dvi jas pateikia išvertęs. Kiek anksčiau jis mėgino ir lietuviškas dainas vokiečių visuomenei pateikti. 1773 parūpindamas savo „Alte Volkslieder“, kurių spausdinimas nutrūko 1775 su pirmuoju lanku, iš 1759 Lessingo „Briefe die neueste Literatur betreffend“ 2 dalies Herderis pakartojo čia Pilypo Rugio dar 1745 knygoje „Betrachtung der litauischen Sprache“ įdėtų dviejų lietuviškų dainų („Anksti rytą rytužį saulužė tekėjo“ ir „Aš atsisakiau savo močiutei“) vertimus („Der Morgenspatziergang“ ir „Brautlied“, 1885 Kar. Redlicho išsp. „Herder's Poetische Werke“ 1 tome). 1778 leisdamas savo didįjį „Volkslieder“ rinkinį, abu vertimu jis iš naujo perdirbo, bet iš jų į šį leidinį (2 dalis 1779) tik „Brautlied“ teįdėjo, 1782 Goethe's pakartotą savo „Fischerin“ kūrinyje. Be to, 1778 „Volkslieder“ 1 dalyje Herderis įdėjo dar 7 dainų vertimus: „Die kranke Braut“ (Per beržynėlį, per pušynėlį mane nunešė mano bėrasis žirgelis), „Abschiedslied eines Mädchens“ (Ten darželyj žydi myronačiai), „Der versunkene Brautring“ (Į žvejus josiu, žvejį lankysiu), „Lied des Mädchens um ihren Garten“ (Dainuok, sesyt, ko nedainuoji?), „Lied des jungen Reiters“ (Anksti rytą rytužį pašersiu žirgytį), „Der unglückliche Weidenbaum“ (Ai, žirge, žirgyti, tu mans bėrasis) ir „Die erste Bekanntschaft“ (Žaliojoj girelėj, tamsiojoj naktelėj, tenai jaunas bernužėlis kelio nežinojo). Šie visi 7 vertimai Herderio tėra tik kiek išlyginti minėtojo Hamanno bičiulio Karaliaučiaus miesto mokyklos mokytojo (nuo 1776 universiteto prof.) Johanno Gotliebo Kreutzfeldo (1745—1784) parūpinti

vertimai, kurių 4 („Die kranke Braut", „Abschiedslied eines Mädchens", „Lied des Mädchens um ihren Garten" ir „Lied des jungen Reiters") Herderis rado 1775 Leipcige ir iš spaustuvės neišleistame, bet Herderio per Hamanną pasiekusiame almanache „Preussische Blumenlese", o kitus 3 tais pat 1775 atsiuntė Kreutzfeldui tam pat Hamannui tarpininkaujant.

Biržiška M. Lietuvių dainų literatūros istorija. — 1919. — D. 1. — P. 45—50, 102; *Sembritzki J.* Die ostpreußische Dichtung 1770—1800 // Altpreussische Monatsschrift. — Königsberg, 1908. — Bd. 45. — S. 222, 227—228; *Müller H. von.* Die „Preussische Blumenlese" von 1775, eine Quelle von Herders „Volksliedern" // Zentralblat für Bibliothekswesen. — 1917. — S. 182—188.

Herderio filosofija. Griežtas dualizmas, kurį Kantas nustato tarp pažinimo empirinės medžiagos ir apriorinės formos, lygiai kaip ir tarp gamtos būtinumo ir žmogaus moralinės laisvės, buvo Herderiui svetimas. Jisai daug labiau pritarė G. Bruno ir Spinoza'os monistinėms pažiūroms, bet susiejo jas su Leibnizo nustatytais individualumo ir evoliucijos principais. Pasak Herderio, ir gamtą, ir žmonių istorinį gyvenimą valdo tas pats bendras dėsningumas, pagal kurį vystosi visi jų padarai išorinių aplinkybių įtakoje. Visam pasauliui eina pamatu tam tikras organizacinis planas, jungiąs vienas formas su kitomis. Vystymosi procesas, užsimegzdamas jau neorganinėje gamtoje, itin aiškiai reiškiasi organiniame pasaulyje, kuris rodo kylančią eilę vis tobulesnių ir sudėtingesnių formų. Žmonijos istorinė raida remiasi jos psichofizinės prigimties plėtra, iš kurios dėl išorinių veiksnių (klimato ir kitų geofizinių aplinkybių) įvairiopumo kyla skirtingi žmonių grupių, arba tautų, tipai. Žmogus esąs aukščiausias gamtos padaras, jo protingumas glaudžiai susiję su jo fizinės organizacijos tobulumu. Iš protingumo, įgalinančio žmogų kontempliatyviai įžiūrėti daiktus, išauga pirmiausia kalba ir meninė kūryba. Kalba yra mąstymo įrankis, ji leidžia žmogui pereiti nuo juslinių įspūdžių prie bendrų minčių. Kalbos raida, Herderio nuomone, liudija prieš Kanto apriorizmą. Erdvės ir laiko vaizdai išsivysto iš juslinio patyrimo, kilmės atžvilgiu pažinimo forma negali būti griežtai atskiriama nuo medžiagos.

Todėl proto kritiką reikia pakeisti pažinimo sugebėjimų fiziologija. Kad ir kokie skirtingi yra tie keliai, kuriais vyksta atskirų tautų istorinė raida, galiausiai jie veda visi prie to paties tikslo: jie realizuoja humaniškumo idealą, t. y. laipsniškai kelia aikštėn bei išskleidžia visas tas kūrybines jėgas, kurios glūdi žmogaus prigimtyje. Šia prasme istorija ir gamta yra tie veiksniai, kurie išauklėja žmoniją. Kiekviena tauta įneša pagal savo individualybę savo ypatingą indėlį į bendrą humaniškos kultūros lobyną. Kas tikrai žmoniška, yra iškart ir dieviška. Humaniškumas todėl sutampa su tikru religingumu. Vis dėlto Herderis primygtinai pabrėžia, kad žmonijos istorinė raida turi būti aiškinama tiktai iš natūralių veiksnių, nesiremiant jokiomis metafizinėmis prielaidomis (pvz., Dievo tiesioginiu įsikišimu į istorijos eigą). Herderis padarė pradžią kultūros istorijos mokslui. Jis parodė, kaip reikia istoriškai aiškinti bei įvertinti tautiškų kultūrų įvairumą. Ypač jis prisidėjo prie kalbotyros ir literatūros istorijos išsivystymo. Herderio filosofiniai raštai (be anksčiau minėtų): „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ (1772), „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“ (1778), „Gespräche über Spinoza's System“ (1800).

Kühnemann E. Herders Persönlichkeit in seiner Weltanschauung. — Berlin, 1893; *Siegel C.* Herder als Philosoph. — Berlin, 1907; *Farinelli A.* L'„Umanita“ di Herder e il concetto della „razza nolla“ storia evolutiva dello spirito. — Catania, 1908; *Harlem A.* Herders Lehre vom Volksgeist. — Rostock, 1922.

HOBBES Thomas (1588 04 05—1679 12 04) — anglų filosofas materialistas. Dvasininko puritono sūnus, išėjo mokslus Oksforde, kur susipažino su scholastine filosofija (ypač su nominalistine kryptimi); ilgus metus vertėsi auklėtojo darbu anglų aristokratijos šeimose ir lydėjo savo auklėtinius kelionėse į Prancūziją ir Italiją. Ten susipažino su nauju gamtos mokslų matematiniu metodu, Galilei'aus ir Descartes'o sukurtu, ir užmezgė ryšius su prancūzų mokslininkais, artimais Descartes'o filosofijai (Mercenne). Grįžęs Anglijon parašė „The elements of Law natural and civil“ (Įgimtinės ir civilinės teisės pradme-

nys), kur gynė neribotą karališkos valdžios suverenumą. Revoliucijai ištikus, Hobbesas emigravo į Prancūziją, kur išleido savo veikalo trečią dalį „De cive" (Apie pilietį) ir tik po 11 metų, amnestiją paskelbus, galėjo grįžti į tėvynę. Visiškai atsidėjęs moksliniam darbui, Hobbesas užbaigė savo filosofijos sistemą (I d. „De corpore", II d. „De homine") ir įsigijo anglų šviesuomenėje autoritetingo mąstytojo vardą. Nemažai jo veikalų ir straipsnių paskirta polemikai su jo pasaulėžiūros priešininkais. Hobbesas yra Bacono empirizmo šalininkas, bet iš pradžių buvo ir Descartes'o įtakoje ir naudojo pastarojo racionalistinį metodą savo materialistinei sistemai paremti.

Filosofijos objektas yra, anot Hobbeso, viskas, kas realu, kas veikia ir pasireiškia savo veiksmais. Bet veikti tegali tik kūnai, tad vienintelė savarankiška (substancinė) realybė yra atskiri konkretūs kūnai. Dėl to filosofiją galima nusakyti kaip kūnų mokslą. Kūnų yra trys rūšys: natūralieji, dirbtiniai, arba žmogaus pagamintieji, ir pats žmogus, tarpininkaująs tarp tų dviejų rūšių ir priklausąs iškart gamtai ir visuomenei, t. y. dirbtiniam kūnui. Pirmoje sistemos dalyje (De corpore) Hobbesas išdėsto logiką, pažinimo teoriją ir gamtos mokslų pagrindus.

Logikoje Hobbesas laikosi kraštutinio nominalizmo. Sąvokos nėra kas kita, kaip daiktų pavadinimai (žodžiai), ir mąstymas vyksta tiktai žodžiais. Sprendimas (sakinys) — dviejų terminų sąryšis; jisai teisingas, jei abudu terminai (subjektas ir predikatas) žymi tą patį dalyką. Tokiu pat būdu Hobbesas aiškina ir silogizmą: jo teisingumas arba klaidingumas glūdi ne pačiuose daiktuose, bet tik terminų sąsajoje. Mokslo uždavinys yra aiškinti sudėtingų kūnų sąrangą iš paprasčiausių kūnų prigimties ir santykių. Loginiu atžvilgiu tai reiškia: nustatytų terminų (objektų pavadinimų) sąryšį taip sutvarkyti, kad būtų galima specialesnius terminus gauti iš bendresniųjų (turinčių platesnę vartojimo sritį). Tokiu būdu Hobbesas suartina logiką su matematika. Loginis mąstymas nesąs kas kita, kaip skaičiavimas, kur skaitmenų vietą užima terminai. Logika, kaip ir matematika, yra sistema tiksliai nusakytų simbolių (terminų), iš kurių derinių, sudėtį ir atimtį įtraukus, daromos visos galimos

išvados. Kadangi terminų reikšmė nustatoma pačių pažįstančių subjektų, tai toks deduktyvinis metodas pasižymi griežtu tikslumu bei objektyvumu vien tiek, kiek jis taikomas tiems objektams, kurie paties subjekto gaminami ir kurių prigimtis nepriklauso nuo patyrimo. Tokio pobūdžio yra geometrinės figūros, kurias mes gaminam savo judesiais. Gamtos mokslams jos turi ypatingos reikšmės, nes tiktai su geometrinių figūrų pagalba galima nusakyti kūnų judesius ir jų erdvinius santykius. Taigi logikoje ir metodologijoje Hobbesas prisideda prie to racionalistinio ir mechanistinio aiškinimo būdo, kuris buvo Galilei'aus ir Descartes'o sukurtas ir įsigalėjo gamtos moksluose XVII ir XVIII a. Tačiau Hobbesas žymiai nukrypsta nuo Descartes'o, pripažindamas, kad pagrindinės ir paprasčiausios idėjos, atstovaujančios mąstyme daiktų pradmenims (elementams), nėra įgimtos žmogaus dvasiai, o gaunamos iš patyrimo, t. y. remiasi pojūčių duomenimis. Bet tie empiriniai duomenys, anot Hobbeso, nėra tikslūs ir tobuli. Klausimas, kaip mąstymas santykiauja su patyrimu, kaip mąstymo racionalus metodas gali būti taikomas išoriniams daiktams ir gali laiduoti pažinimo objektyvumą, paliktas Hobbeso sistemoje neišaiškintas. Kūnų esminėmis savybėmis Hobbesas, sekdamas Descartes'u, laiko tįsumą ir figūrą (erdvinę formą). Visi kūnai, kuriuos pagauname patyrimu, susidaro iš mažiausių dalelių, tačiau tai ne atomai, nes medžiagos dalomumas niekuo neribotas. Tuščios erdvės nėra, tatai tik kūnų egzistavimo būdas, kiek jis mūsų mąstomas atskirai nuo pačių kūnų. Lygiai kaip erdvės sąvoka yra mąstymo padaras, taip ir bendros medžiagos idėjos niekas neatitinka realybėje. Visiems fiziniams reiškiniams pamatu eina kūnų ir jų dalių judesiai. Judesio priežastis yra visuomet išorinė, mechaninė. Vienas kūnas gali pajudinti kitą tik susilietęs su juo. Tolinio veiksmo (actio in distans) nėra. Veikdami mūsų kūną, išoriniai daiktai sukelia jame judesį, kuris spaudimo lytyje nuo kūno paviršiaus pereina į smegenis ir pagaliau į širdį; tenai prasideda atvirkštinis judesys, kuris pasibaigia raumenyse. Jo pradinis akstinas (conatus) reiškiasi jutimu. Būdami tiktai procesai, vykstą subjekto kūne, jutimai (spalvos, garsai, kvapai, sko-

niai) yra subjektyvūs ir visiškai nepanašūs į sukeliančias juos išorines priežastis. Visuose kūnuose glūdi potencialiai juslumas (sugebėjimas justi). Jutimai palieka mūsų kūne tam tikrus pėdsakus, kurie atgyja tiems procesams juslės organuose besikartojant (atminimai). Visi atminimo procesai, kaip ir susietos su jais vaidinių arba idėjų asociacijos, vyksta grynai mechaniniu būdu. Destis ar jutimai žadina, ar trukdo kraujo apytaką (gyvybinę energiją), jie lydimi mogio (malonumo) arba skausmo (nemalonumo jausmo), ir kai tik jausmai siejasi su būsimųjų įvykių vaizdais, atsiranda pagrindinės emocijų lytys: troškimas ir vengimas. Kadangi visas psichinis gyvenimas vykstąs griežtai mechaniniu būdu, tai žmogus nelaisvas: visi valios aktai neišvengiamai kyla iš pirmiau einančių judesių kūno viduje. Hobbesas — determinizmo šalininkas.

Psichologija išdėstyta antrojoje jo sistemos dalyje (De homine). Trečioji dalis (De cive) paskirta socialinei ir politinei filosofijai. Iš prigimties, Hobbeso manymu, žmogus nėra visuomeninė būtybė, kaip, pvz., bitės ir skruzdės. Pradžioje jis valdomas tik grynai egoistinių akstinų — savisaugos bei savinaudos instinkto. Todėl jis žiūri į kitus žmones kaip į priešus arba varžovus, kliudančius jam patenkinti savo gyvybinius reikalus ir pasiekti mogį. „Homo homini lupus" (žmogus žmogui vilkas). Natūrali žmonių būklė esanti *bellum omnium contra omnes* (kova visų su visais). Štai kodėl baimė dėl gyvybės išlaikymo ir įgimtas protingumas verčia žmones taikytis ir vykdyti tokią visuomeninio gyvenimo santvarką, kuri laiduotų kiekvieno individo gerovę ir neleistų jam kenkti kitų gyvybiniams reikalams. Tam tikslui žmonės sudaro sąjungą ir savo noru pasijungia jų išrinktai valdžiai, kurios svarbiausias uždavinys yra saugoti nustatytą visuomeninę ir teisinę santvarką. Hobbesas tuo būdu pritaria tai jau senovėje atsiradusiai teorijai, pasak kurios valstybė kilo iš laisvo žmonių susitarimo. Tas tikslas, kurį turi įgyvendinti valstybinė santvarka, eina pamatu ir visam visuomeniniam gyvenimui; jis sąlygoja moralės ir teisės pradmenis, kuriuos Hobbesas vadina natūraliais įstatymais. Jie kyla iš žmogaus prigimties ir visiškai nepriklauso nuo religinių tikėji-

mų. O kadangi žmogui vadovauja savisaugos bei savinaudos instinktas, tai dorovės pagrindas galįs būti tik eudaimonistinis arba utilitarinis. Gera tai, kas eina priemone gyvybiniams reikalams patenkinti ir laiduoja visuomenės gerovę; bloga, kas kenkia paskiro individo ir visuomenės interesams. Vadinasi, teisingumas ir doringumas nėra nelygstamos vertybės, jų kriterijų nustato valstybės įstatymai, grasindami nubausti kiekvieną pasikėsinimą prieš visuomenės santvarką ir ramybę; įstatymai verčia visus piliečius pripažinti pagrindinę teisingumo normą: lygios teisės visiems. Bausmės reikšmė yra įspėjamoji: ji neatlygina nusikaltėliui už padarytą žalą, bet atbaido nuo nusikalstamo elgesio. Geriausiai gali atlikti savo uždavinį, apsaugoti taiką ir visuomenės gerovę tik ta valstybė, kurios valdžia yra neribota. Todėl Hobbesas piešia valstybę kaip viską ryjantį Leviathaną. Ar visa valdžia sutelkta vieno asmens, ar tam tikros kolegijos rankose, Hobbeso nuomone, yra antrinis klausimas, nors jis ir linksta duoti pirmenybę monarchijai. Šiaip ar taip, Hobbesas buvo absoliutizmo, bet ne legitimizmo (Stiuartų restauracijos) šalininkas. Bet valstybė ne tik prižiūri visuomeninio gyvenimo normalią eigą, ji turi, be to, rūpintis jaunimo auklėjimu ir materialios bei dvasinės kultūros saugumu; todėl jos žinioje turi būti ir Bažnyčios reikalai. Religija, pasak Hobbeso, yra tikėjimo dalykas ir neturi nieko bendra su moksliniu pažinimu. Priskirdamas valstybę prie dirbtinių, arba žmogaus pagamintų, kūnų, Hobbesas laiko valstybės teoriją tokiu pat tiksliu mokslu kaip ir aritmetiką arba geometriją. Politikai, t. y. valstybės mokslo praktiniam taikymui, turi vadovauti psichologija. Visuomeniniame ir politiniame gyvenime viešpatauja partijų interesai ir žmonių jausmai (garbėtroška, galios troškimas, pavydas, neapykanta ir kt.), kuriuos dar stiprina religija. Plaukiančios iš to blogybės galima pašalinti tik ištyrus žmogaus psichikos mechanizmą ir nustačius, kokie yra svarbiausi jos varikliai ir valdą ją dėsniai. Hobbeso išspausdinta: „Elementorum philosophiae": I „De corpore" (1655), II „De homine" (1658), III „De cive" (1642), „Leviathan" (1651), „The questions concering liberty necessity and chance" (1656), „The elements of

Law, Nature and Politic" (1640), „Behemoth or the long Parliament" (1889), „Opera, quae latine scripsit" (15 t.) ir „Englisch Works" (11 t.) 1839—1845.

Robertson G. C. Hobbes. — 1886; *Lyon G.* La Philosophie de Hobbes. — Paris, 1893; *Tönnies F.* Hobbes der Mann und der Denker. — 1912; *Brandt F. Th.* Hobbes Mechanical Conception of Nature. — London, 1928.

HOLBACH Paulius (1723—1789) — prancūzų filosofas materialistas. Gimė Vokietijos Pfalce, bet visą gyvenimą praleido Paryžiuje. Holbachas domėjosi gamtos ir visuomenės mokslais. „Enciklopedijoj" pasirodė keletas jo straipsnių chemijos klausimais. Daugumas Holbacho raštų yra populiarinio pobūdžio ir skirti kovai prieš religiją. Holbachas pagarsėjo veikalu „Système de la nature", kur sistemingai išdėstyta visa jo materialistinė pasaulėžiūra. Holbacho teorija susiformavo, iš vienos pusės, Descartes'o ir Newtono, iš antros — Hobbeso ir Locke'o įtakoje. Newtono fizika sudaro jo mechanistinės gamtos filosofijos pagrindą, Locke'o empirizmas — jo sensualistinės pažinimo teorijos pagrindą. „Système de la nature" pirmojoj dalyje Holbachas nagrinėja kosmologijos ir antropologijos klausimus, antrojoj kritiškai nušviečia teologiją. Realūs daiktai, anot Holbacho, tik tie, kurie veikia mūsų juslę, būtent medžiaga. Visos antjuslinių objektų idėjos kyla iš žmonių vaizduotės prasimanymo. Vykstą gamtoje procesai nesą kas kita, kaip medžiagos dalelių judesiai ir tų judesių deriniai. Vienas kūnas perduoda judesį kitam mechaniniu būdu, jį stumdamas. Bet medžiaga nėra, kaip Newtonas tikėjo, iš prigimties inertiška, judėjimas priklauso jai kaip esminė savybė. Be stumiamosios jėgos, tarp kūnų veikia ir traukiamoji jėga. Tačiau Holbachas nėra atomistinės teorijos šalininkas. Medžiagos dalelės nevienodos, jos skiriasi kokiniu atžvilgiu ir kiekviena jų rūšis veikia pagal savo ypatingus dėsnius. Tos pačios medžiaginės jėgos, kurios veikia neorganinėje gamtoje, sąlygojančios ir organinio pasaulio veiksmus. Visur viešpatauja ta pati griežta būtinybė, atsitiktinumui niekur nėra vietos. Gyvieji kūnai ir procesai pasižymi tik savo sudėtingumu, esminio skirtumo tarp jų ir negyvųjų

kūnų nėra. Nuo ypatingos gyvių fizinės organizacijos priklauso ir visas jų psichinis gyvenimas, kuriam pagrindą sudaro organizmų juslingumas, t. y. sugebėjimas savitais judesiais atsiliepti į išorinius dirgius. Todėl ir svarbiausi polinkiai bei jausmai, kurie akstina žmogaus elgesį, yra panašūs į veikiančias gamtoje jėgas. Savisaugos instinktas atitinka kūno siekimą išlaikyti savo būseną, meilė — traukiamąją, neapykanta — atstumiamąją jėgą.

Holbacho etika yra eudaimonistinė: žmogus siekia tik mogio ir vengia skausmo. Ta aplinkybė, kad žmonės nėra vienodi ir vieni reikalingi kitų, eina visuomenei ramsčiu. Tačiau vieno nusimanymo, kad siekiant savo laimės reikia atsižvelgti ir į kitų žmonių gerovę, dorovei palaikyti dar neužtenka. Moralę turi remti valstybė, leisdama tokius įstatymus, kurie ragintų visus piliečius atlikti naudingus kitiems veiksmus ir vengti kenksmingų. Kad šį tikslą būtų galima pasiekti, reikia iš pagrindų pertvarkyti visuomenę: Bažnyčios autoritetas turi būti pakeistas pasauline valdžia, kuri vadovautųsi tik proto reikalavimais ir rūpintųsi ne atskirų luomų, bet visos visuomenės gerove. Pagrindine žmonijos nelaimių priežastimi Holbachas laikė religiją, ir todėl filosofijos svarbiausias uždavinys esąs sugriauti visa tai, kuo remiasi religija. „Gamtos sistemos“ antrojoje dalyje Holbachas ne tik stengiasi atremti visus teorinius Dievo buvimo argumentus, bet ir įrodyti, kad religija mums kliudo pažinti tikrus žmogaus elgesio akstinus ir gadina jo prigimtį, versdama ieškoti laimės ne šiame gyvenime, bet antgamtiniame pasaulyje. Holbacho išspausdinta: „Système de la nature“ (1770), „Le bon seus ou idees naturalles opposies aux idees surnaturelles“ (1772), „Système social ou principes naturels de la morale et de la politique“ (1773), „La morale universelle“ (1776).

Custing M. P. Baron d'Holbach. — 1914; *Hubert R.* D'Holbach et ses amis. — Paris: A. Delpeuch, 1928.

HUME Davidas (1711 04 26 Edinburge — 1770 08 25 Edinburge) — žymiausias anglų filosofas empiristas. Teisininko sūnus studijavo Edinburge teisę, bet nebaigęs mokslų iš-

važiavo Prancūzijon, kur parašė pirmą savo filosofinį veikalą „A treatise of human nature" (1739), kuris anglų šviesuomenėj neturėjo pasisekimo. Vėliau Hume lydėjo anglų pasiuntinybę į Vieną ir Turiną; 1752—1757 Edinburgo universiteto bibliotekos vedėjas; 1763 Paryžiuje dalyvavo taikos derybose su Prancūzija. Susidraugavęs su J.-J. Rousseau, priglaudė jį savo namuose, bet dėl Rousseau nesugyvenamo būdo ta draugystė greit suiro. 1767—1768 užėmė atsakingą vietą anglų Užsienio reikalų ministerijoje. Išėjęs iš tarnybos, paskutinius metus praleido Edinburge.

Hume'o *filosofija*. Gnoseologijoj Hume'as, kaip ir Locke'as, pirmiausia stengiasi išaiškinti tiesioginius sąmonės duomenis, kuriais remiasi visas pažinimas. Jo nuomone, viena vertus, įspūdžiai (impressions) susidarą iš išorinių jutimų, emocijų (jausmų) ir valios pasireiškimų (perceptions, passions, volitions), antra vertus, idėjos arba mintys (ideas or thoug'ts) yra įspūdžių atvaizdai arba kopijos, kurios skiriasi nuo pirmųjų tik mažesniu gyvumo bei ryškumo laipsniu. Gaudama įspūdžius mūsų dvasia yra visiškai pasyvi, jos veiklumas tesibaigia tuo, kad ji kitokiu būdu sujungia bei derina pirmykštinius įspūdžių elementus. Taip atsiranda vaizduotės padarai. Vadinasi, viso pažinimo šaltinis yra mūsų išorinis ir išvidinis patyrimas. Tačiau sąmonėj mes randame dar kitokią idėjų rūšį, kuri tiesiog nepriklauso nuo patyrimo. Tai yra santykių idėjos (relations of ideas), kurias nustato mąstymas, analizuodamas faktų idėjas (matters of fact) ir palygindamas vienas su kitomis. Santykių idėjos eina matematikai pamatu; jos yra akivaizdžios ir pasižymi loginiu būtinumu. Todėl matematikos aksiomos bei teoremos galioja nepaisant to, ar jas atitinka realūs daiktai, ar neatitinka. Be proto nustatomų santykių, esama dar kitokių, kurie riša idėjas ir sąlygoja jų eigą sąmonėj, būtent panašumas, erdvinis bei laikinis gretumas ir priežastingumas. Pirmieji du santykiai eina vadinamosioms asociacijoms pamatu ir neleidžia spręsti, ar pagrįsti jais idėjų ryšiai yra objektyvūs. Priežastingumas, priešingai, vaidina tikrovės pažinime sprendžiamąjį vaidmenį, nes įgalina protauti iš buvimo priežasties apie padarinio

buvimą ir atvirkščiai. Kuo gi remiasi priežastingumo idėjos objektyvi reikšmė? Priežasties ir padarinio ryšys nėra loginis, nes padarinys neglūdi priežastyje ir negali būti iš jos išvestas, kaip manė racionalistai. Štai kodėl ryšys gali būti pažįstamas tik iš patyrimo, liudijančio, kad gamtoje kartojasi tų pačių arba panašių reiškinių laikinės išdavos. Daug kartų pastebėję, kad reiškinį A seka reiškinys B, mes laukiame, kad ateityje B lydės A, arba, kitaip sakant, mes įprantame atgaminti reiškinio B idėją lyg tik stebim reiškinį A. Vadinasi, pasak Hume'o, priežastingumo idėja kyla iš valdančių mūsų psichiką asociacijų (gretumo, panašumo) mechanizmo. Nors ji yra subjektyvi, t. y. galioja tik mūsų idėjoms, mes priskiriam jai objektyvią (realią) reikšmę todėl, kad idėjų originalai — įspūdžiai atsiranda sąmonėje nepaisant mūsų valios. Jei priežastingumas remiasi patyrimu (pratimu), tai pagrįsti juo protavimai duoda ne tikras, o tiktai tikėtinas išvadas, nes tolesnis patyrimo išsiplėtimas gali ir nepatvirtinti mūsų lūkesčio, kad B visuomet lydės A. Lygiai kaip priežastingumą, Hume'as aiškina ir kitų pagrindinių idėjų kilmę iš tam tikrų asociacijų pastovumo ir stiprumo, būtent jėgos, substancijos ir „aš" idėjų kilmę. Jei mes priskiriam kūnui veikiančią kitus kūnus jėgą arba mūsų dvasiai sugebėjimą judinti kūno narius arba sukelti bei atgaminti idėjas, tai darom tai ne todėl, kad tiesiog pagaunam tą jėgą arba sugebėjimą. Iš tikrųjų mes stebim tik tam tikrų fizinių arba psichinių ir fizinių reiškinių (valios akto, kūno judesio, idėjos atsiradimo) išdavą ir visiškai nežinom, kaip vienas reiškinys gali sukelti kitą. Ir šiuo atveju jėgos idėją mums įsiūlo įprastas panašių reiškinių grandinių pasikartojimas. Panašiai mūsų vaizduotė leidžia, kad tie įspūdžių kompleksai, kurie pasižymi didžiausiu pastovumu ir dažniausiai kartojasi, tebeegzistuoja ir tada, kai mes jų nepagaunam, ir sukuria tokiu būdu daikto, kaip savarankiškos išorinės substancijos, idėją. Pagaliau ir mūsų „aš" niekuomet nėra mums duotas atskirai nuo tų jausmų, minčių ir įspūdžių, kuriuos mes pergyvenam arba pagaunam. Todėl ir mūsų „aš" (dvasios) tapatumą tenka pripažinti reliatyviai pastovia jausmų, geismų ir minčių puokštele, kuri šiek tiek išsilaiko per vi-

są mūsų gyvenimą. Iš to aiškėja, kad Hume'o empirizmas gali būti apibūdinamas kaip imanentizmas ir fenomenalizmas: mūsų pažinimui prieinami vien sąmonės duomenys ir jų santykiai. Kas už sąmonės ribų, mums nežinoma.

Metafizikai Hume'o filosofijoj nėra vietos. Pasiremdamas savo priežastingumo koncepcija, Hume'as sprendžia determinizmo ir indeterminizmo ginčą. Mūsų ir apskritai visų žmonių elgesys visuomet sąlygojamas tam tikrų motyvų ir šia prasme yra determinuotas. Kitaip mes negalėtume numatyti kitų žmonių veiksenos. Bet veiksmų priklausomybė nuo motyvų pažįstama tik iš patyrimo ir grindžiama ne būtinu, o tik asociatyviniu ryšiu. Nors skirtingų laikų, tautų bei kultūrų žmonės žymiai skiriasi savo tipais ir individualybėmis, tačiau jų elgesio pagrindiniai motyvai tebelieka visuomet tie patys. Todėl istorija galima kaip empirinis mokslas. Mūsų valiai galima priskirti laisvę vien ta prasme, kad be išorinių kliūčių ji gali įvykdyti savo (motyvuotą) sprendimą.

Religijos filosofijoj Hume'as, kritiškai nagrinėdamas Dievo buvimo įrodymus, prieina skeptišką išvadą. Iš pasaulio santvarkos negalima esą spręsti, kad jo priežastis yra protinga ir sukūrusi jį pagal moralinius tikslus. Visų pirma dėl pasaulio netobulumo nėra pakankamo pamato priskirti jo įkūrėjui neribotą tobulumą bei gerumą. Šalia to analogija, kuria remiasi fizikoteleologinis įrodymas, nėra teisėta. Esybė, kuri sugebėtų sukurti pasaulį, taip skiriasi nuo žmogaus, kad patyrimas mums neduoda jokių aiškių nurodymų apie tos esybės prigimtį. Todėl visos teorijos, aiškinančios Dievo esmę ir savybes, esančios tik hipotezės, kurioms gali būti priskiriama tam tikra tikimybė — ne daugiau. Todėl religijos klausimais reikia vadovautis plačiausiu tolerantiškumu. Svarstydamas religijos kilmės klausimą, Hume'as nepritaria tai Švietimo gadynės pažiūrai, pasak kurios pirmykštė religija buvusi grynas protu pagrįstas monoteizmas ir tik vėliau išsigimusi ir pavirtusi politeizmu. Pirma, religijos istorinė raida rodo, kad politeizmas eina anksčiau už monoteizmą. Antra, religija nesanti proto padaras, o kilusi iš žmogaus gyvybinių reikalų, iš troškimo pasiekti laimės ir išsivaduo-

ti nuo visų blogybių. Tik vėliau protas ir vaizduotė suteikia toms slaptingoms galybėms, nuo kurių, primityvių žmonių manymu, priklauso jų likimas, šiek tiek apibrėžtą vaizdą ir suartina jas su žmogaus prigimtimi (antropomorfizmas). Politeizmas esąs natūrali religijos forma; jis pavirstąs monoteizmu tais atvejais, kai žmonės dėl baimės ir meilikavimo išaukština savo vietines dievybes ir priskiria joms neribotą galią. Monoteizmas, Hume'o nuomone, žemina žmogų ir savo nepakantumu padaro daug žalos. Tiktai filosofinis bešališkas įvairių tikybų palyginimas bei nagrinėjimas įgalina žmogų atsipalaiduoti nuo prietarų. Tačiau iš filosofijos negalima laukti galutinio religijos klausimų sprendimo.

Hume'o *etika* remiasi psichologija. Dorovės pagrindai galima išaiškinti tik tyrinėjant žmonių emocijas ir jų dėsningą eigą. Mūsų elgesio akstinais eina visuomet geismai, aistros, jausmai; racionalūs samprotavimai atlieka tik pagalbinę funkciją, nurodydami mums naudingas arba kenksmingas poelgio pasekmes. Todėl ir moralinio įvertinimo aktas turi emocinį (jausminį) pagrindą. Doringu mes laikom elgesį, kuriam visi pritaria todėl, kad jis suteikia mogį; nedoringu — tokį elgesį, kuris sukelia mums skausmą. Pradžioje mes taikom šitą kriterijų kitiems žmonėms ir tik vėliau tokiu pat būdu įvertinam ir savo veiksmus. Jisai remiasi simpatijos (palankumo) jausmu, kuris yra visiems žmonėms įgimtas ir negali būti išvestas iš egoistinių polinkių. Dėl žmonių prigimties vienodumo kiekvienas atpažįsta savo artime pats save ir atsiliepia į jo laimę džiaugsmu, į jo nelaimę — skausmu. Simpatija — tai socialinio gyvenimo pamatas. Nors įvairių tautų ir laikotarpių pažiūros į moralę šiek tiek skiriasi, tačiau esminis dorovės kriterijus, Hume'o nuomone, nekinta: visur ir visuomet žmonės laiko dorybe tai, kas jiems patiems ir kitiems yra malonu bei naudinga. Apskritai Hume'o etika eina ta kryptimi, kurią Anglijoje nubrėžė Shaftesbury ir jo sekėjai. Hume'o pažinimo teorija žymiai paveikė Kanto kriticizmą ir turėjo sprendžiamąją įtaką XIX ir XX a. empirizmui ir pozityvizmui. Hume'o išspausdinta: „Treatise on human nature“ (1739—1740), „Essays moral and political“

(1742), „An Enquiry concerning human understanding" (1748), „En Enquiry concerning the principles of morals" (1751), „Four dissertations" (1757), „Political discourses" (1752). Hume'ui mirus, išėjo „Dialogues concering natural religion" (1779), bendras raštų leidinys „D. H. Works" (1827, 1882).

Elkin W. B. Hume: the relation of the Treatise of human nature. — New York, 1904. — B. 1; *Compayré G.* La Philosophie de David Hume. — Paris, 1873; *Meinong A.* Hume-Studien. — Wien, 1882 (I. Zur Geschichte des modernen Nominalismus, 1877; II. Zur Relations-theorie, 1882); *Hasse H.* Das Problem der Gültigkeit in der Philosophie David Humes. — Leipzig, 1919; *Quast O.* Der Begriff der Belief bei David Humes. — 1903; *Hendel Ch. W.* Philosophy of David Hume. — Princeton, 1925; *Metz R.* — David Hume. Leben und Philosophie. — Stuttgart: F. Frommann, 1929; *Leroy A.* La Critique et la religion chez David Hume. — Paris, [1930]; *Lechartier G.* David Hume, moraliste et cocioloque. — Paris: F. Alcan, 1900.

HUSSERL Edmundas (1859—1938 05 05) — vokiečių filosofas, fenomenologistų mokyklos įkūrėjas, Brentano mokinys, profesoriavo Halės, Getingeno ir Freiburgo (ligi 1928) universitetuose. Savo pirmame veikale „Philosophie der Arithmetik" (1891) jis aiškino šio mokslo pagrindus pirmiausia psichologiškai. Bet įsigilinęs į matematikos filosofinio pamatavimo problemą ir susipažinęs su B. Bolzano pažiūromis, Husserlis priėjo išvadą, kad matematikos, lygiai kaip ir visų kitų mokslų pamatu turi būti dedama logika, kaip savarankiškas apriorinis mokslas, visiškai nepriklausąs nuo psichologijos. Visi tolesni Husserlio veikalai skirti sugriauti psichologizmui (laikančiam psichologiją kitų mokslų pagrindu) ir išaiškinti mokslinio pažinimo bendrai ir būtinai loginei sąrangai.

Atnaujindamas Descartes'o problematiką, Husserlis iškelia klausimą: koks yra viso pažinimo neabejojamas pradedamasis taškas ir koks metodas gali laiduoti pažinimo tikrumą ir suteikti filosofijai panašų į matematiką griežtą moksliškumą? Paskelbęs „cogito, ergo sum" filosofavimo pradžia, Descartes, pasak Husserlio, nustatė tą neginčijamą faktą, kad pažinimas yra sąmonės apraiška ir kad visas galimas patyrimas telpa sąmonės ribose. Tat reiškia ne tik tai, kad pažinimas grindžiamas

vien sąmonės duomenimis, bet ir tai, kad ir pažinimo esminė sąranga priklauso nuo sąmonės vidinės struktūros. Iškelti aikštėn tą sąmonės struktūrą yra uždavinys to naujo mokslo, kurį Husserlis vadina fenomenologija ir kuris turi tapti filosofijos ir visų kitų mokslų tikru pamatu. Esmingiausia sąmonės ypatybe Husserlis laiko intencionalumą: kiekvienas sąmonės aktas (juslinė pagava, įsivaizdavimas, mąstymas, norėjimas ir kt.) yra nukreiptas į tam tikrą objektą, kurį jis „mano“ arba turi omenyje. Tas intencionalumas sąlygoja sąmonės akto prasmę ir jo specifinį ypatumą. Nagrinėdama sąmonę, fenomenologija turi nušviesti du momentu: ir patį sąmonės aktą, ir jo dalykinį koreliatą, intencijos objektą. Antra svarbiausia sąmonės savybė yra refleksyviškumas. Sąmonė suvokia ne tik savo intencijos objektą, bet gali nusikreipti ir į patį intencijos (suvokimo) aktą, kitaip sakant, ji yra iškart ir savivoka, savimonė. Kaip tik tas susivokimas turi pažinimui sprendžiamos reikšmės, nes įgalina sąmonę įsitikrinti pasiekto pažinimo tikrumu ir pamatuotumu. Visa sąmonės pasireiškimų bei atmainų įvairovė gali būti, pasak Husserlio, aiškinama iš jos intencionalumo ir refleksyviškumo. Fenomenologija turi būti griežtai skiriama nuo psichologijos; ji netyrinėja empirinio sąmonės turinio ir to turinio dėsningumo, o gvildena gryną sąmonės esmę, tas bendras jos konstitutyvines sąlygas, kurios iškyla aikštėn, pašalinus viską, kas priklauso nuo atsitiktinių empirinių aplinkybių ir neglūdi tiesioginiuose sąmonės duomenyse. Šia prasme fenomenologija nepriklauso nuo jokių liečiančių realybę supozicijų; nagrinėdama sąmonę, ji „deda į skliaustelius visą realų pasaulį, taip pat ir paties pažįstančio subjekto empirinį „aš“ “. Vadinasi, fenomenologijos pozicija yra griežtai imanentiška, ji neprileidžia nieko, ko negalėtų patikrinti pačios sąmonės analizė. Tas atsiejimo aktas, kuris leidžia įžiūrėti sąmonės ir pažinimo gryną struktūrą ir kurį Husserlis vadina „ideacija“, arba asmenžiūra (Wesensschau), neturi nieko bendro su empiriniu apibendrinimu (indukcija). Fenomenologija yra apriorinis, arba transcendentalus (Kanto filosofijos prasme), mokslas. Tai aiškėja, tarp kit-

ko, iš to, kad sąmonės struktūrinei analizei fenomenologija gali naudotis ne tik empiriniais faktais, bet ir vaizduotės sukurtais pavyzdžiais (fikcijomis). Kiekvienas realus mokslas, t. y. mokslas, tyrinėjąs realius objektus, remiasi atitinkamu fenomenologiniu, arba „eidetiniu", mokslu, kuris nustato jo būtiną apriorinį pagrindą ir tuo suteikia jam griežtą moksliškumą. Tiksliau kalbant, realių mokslų priklausomybė nuo fenomenologijos yra dvejopa: formali ir materiali. Viena vertus, faktų mokslai turi atitikti mokslinio pažinimo bendrą formą, t. y. tuos dėsnius, kurie valdo išreiškiančius pažinimą sprendimus ir jų būtiną pamatuojamąjį ryšį. Kitaip sakant, jie turi patenkinti formalios logikos reikalavimus. Be to, empiriniai mokslai turi remtis ir tomis formaliai ontologinėmis disciplinomis, kurios nustato bendrą dalykinumo (Gegenständlichkeit) sąrangą. Antra vertus, materialiu atžvilgiu kiekvienas empirinis objektas priklauso tam tikrai aukščiausiai objektų giminei, arba sričiai, kuri taip pat turi savo specifinį apriorinį pagrindą. Todėl kiekvienas empirinis mokslas suponuoja ypatingą eidetinį mokslą, arba materialią ontologiją (pvz., gamtos mokslai — gamtos ontologiją). Tokiu būdu Husserlio palyginimas su Kantu žymiai išplečia apriorinio žinojimo sferą: jis sąlygoja ne tik formalią, bet ir materialią objektų pusę. Fenomenologija, kaip universalus apriorinis mokslas, apima formalinę logiką (tradicine prasme); formalinę ontologiją, kuri atitinka maždaug Kanto transcendentalinę logiką, pridėjus dar gryną aritmetiką ir įvairybių teoriją; atskirų objektų sričių materialias ontologijas. Kiekvienas šių mokslų iškelia ir užfiksuoja atitinkamų sričių kategorijas. Todėl ir kategorijų yra dvi rūšys: formaliosios kategorijos (pvz., loginės — vienybė, daugybė, tapatumas, lygybė, santykis ir kt.) ir materialiosios (pvz., fizikos arba biologijos specifinės kategorijos).

Analizuodamas pažinimo intencionalią struktūrą, Husserlis nustato, kad nuo akto kokybės ir jo objekto reikia dar skirti akto turinį arba prasmę, atskleidžiančią vieną arba kitą objekto aspektą. Lygiai kaip tas pats dalykas gali būti skirtingų aktų

objektu (pvz., juslinio pagavimo, įsivaizdavimo, mąstymo), taip pat ir du pažinimo aktai gali skirtis savo prasmėmis, nors jų intencija nukreipta į tą patį objektą (pvz., „lygiakraštis trikampis“ ir „lygiakampis trikampis“). Logiškai formuotame ir žodžiais išreikštame pažinime akto prasmė sutampa su žodžio reikšme, arba sąvoka. Šios reikšmės, arba prasmės, jų rūšys ir savitarpiškai dėsningi santykiai sudaro logikos objektą. Jų, tų veiksnių arba sąvokų, esminės ypatybės yra tokios: jos nepriklauso nuo tų realių psichinių aktų, kuriuose realizuojasi; visose savo empirinėse realizacijose išlaiko savo tapatumą; šia prasme yra bendros, nors objektas, kurį jos žymi, ir būtų individualus; jų visuma sudaro idealiosios būties sferą, kuri prieinama tik mąstymui (eidetinei intuicijai) ir turi būti griežtai skiriama nuo realiosios būties. Taigi Husserlis priskiria bendroms sąvokoms (reikšmėms) ontologinį savarankiškumą ir suartina jas su Platono idėjomis. Pagrindinė psichologizmo klaida yra, jo nuomone, kaip tik ta, kad jis supainioja sąvokas su vaidiniais ir stengiasi jas išvesti iš konkrečių vaizdų junginių (asociacijų). Sąvokų loginės prigimties psichologinė interpretacija ne tik iškreipia loginių dėsnių prasmę, bet ir paneigia jų griežtą būtinumą ir veda neišvengiamai į skeptišką reliatyvizmą. Tačiau sąvokų loginis savarankumas neturi būti aiškinamas ta prasme, kad joms prikergiama panašus į realius daiktus buvimas. Toks sąvokų sudaiktinimas kyla taip pat iš tam tikrų psichologinių prietarų.

Ryšium su intencionalumu Husserlis aiškina ir tą pažinimo ypatybę, kad jo tobulumo, arba adekvatiškumo, laipsniai gali būti skirtingi. Ne visuomet pažinimo intencija yra įvykdyta. Tokiais atvejais turimąjį omenyje objektą pavaduoja arba kuris nors vaidinys, kuris jį tik iš dalies atitinka arba visai neatitinka, arba tam tikras su juo susietas simbolis. Tada pažinimas yra neadekvatus, neaiškus, netikslus arba net visai klaidingas. Jis yra tobulas (adekvatus) vien tuo atveju, kai intencija įvyksta ir teikia mums patį objektą (ne kopiją, bet originalą). Juslinėje srityje šitą reikalavimą patenkina aiški objekto pagava. Jos aki-

vaizdumas yra pažinimo teisingumo būtinas pamatas. Tačiau atskirų išorinių pagavų teisingumas tėra reliatyvus, nes kitos to paties objekto pagavos gali įrodyti jų neadekvatiškumą. Vadinasi, tikrą adekvatiškumą gali čia laiduoti vien patirčių visuma. Tuo būdu juslinis pažinimas siejasi su sąvokiniu pažinimu. Šis pastarasis bus tobulas, jei pasieks intencijos objektą, t. y. bendrą sąvoką (idėją) arba sąvokų sąsyjį per tiesioginę „eidetinę“ intuiciją. Šiuo atveju pažinimas yra ne tik akivaizdus (evidentiškas), bet jo akivaizdumas yra ir racionaliai motyvuotas, t. y. mes suvokiam jo vidinį (loginį) būtinumą. Racionaliai motyvuotas akivaizdumas yra tas idealas, kurio siekia mokslinis pažinimas. Tačiau laikydamasis griežtai imanentinės pozicijos, Husserlis mano, kad ir pažinimo loginis būtinumas iš pradžių galioja tiktai *mano aš,* t. y. tam subjektui, kuris tobulai įvykdo pažinimo intenciją ir įsitikrina jo evidentiškumu. Todėl pažinimo visuotinė arba intersubjektyvinė galia reikalinga dar pamatavimo. Šitas uždavinys gali būti išspręstas ir solipsizmo šmėkla pašalinta įsidėmėjus, 1) kad tas „aš“, kuriuo remiasi fenomenologinė analizė, nesutampa su mano empirine asmenybe, o eina jai pamatu ir 2) kad atskleidžiant mano „ego“ patyrimo loginę struktūrą ir vidinę prasmę pasirodo to „ego“ būtinas sąsyjis su *alter ego,* priklausančiu tam pačiam pasauliui, kuris sudaro mano „aš“ akiratį.

Pirmuose veikaluose, kur Husserlis stengiasi nubrėžti fenomenologinio metodo metmenis, jo pagrindinė filosofinė pozicija dar nepasireiškia visiškai aiškiai. Bet paskutiniuose savo raštuose jis įsakmiai pasisakė už fenomenologinį idealizmą: tai, kas formuoja ir įprasmina pasaulį, kuriame mes gyvenam ir veikiam, yra pats protas. Šiuo klausimu išsiskyrė Husserlio mokinių nuomonės: vieni pritaria jo idealizmui, kiti aiškina fenomenologiją ontologiškai (realistiškai), pvz., Scheleris, Heideggeris, Husserlio sukurta fenomenologinė mokykla turi daug sekėjų ir užima įtakingą vietą mūsų laikų filosofijoje. Husserlio raštai: „Philosophie der Arithmetik“ (1891), „Logische Untersuchungen“ (1900, [2]1913—1921), „Ideen zu einen reinen

Phänomenologie und phänomenologische Philosophie“ I (1913), „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewustseins“ (1928), „Formale und transcendentale Logik—Versuch einer Kritik des logischen Vernunft“ (1929).

Messer A. Husserls Phänomenologie in ihrem Verhalten zur Psychologie // Archiv für Psychologie. — 1912. — N. 22; 1914. — N. 32; *Delbos V.* Edmund Husserl // Revue de métaphysique et de morale. — 1911. — N. 19; *Natorp P.* Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie // Die Geisteswissenschaft. — Leipzig: Veit & Comp., 1914. — N. 16—17.

IDEALIZMAS apskritai pasaulėžiūra, kuri pripažįsta tai, kas idealu, būties pamatu ir žmogaus gyvenimo rikiuojamuoju principu. Pagal tai, ar idealizmas siejasi su idėjos (idealumo) aksiologine arba teorine prasme, skiriamas aksiologinis (etinis, estetinis) arba teorinis idealizmas. Kasdieniniame gyvenime terminas „idealizmas“ paprastai vartojamas etine (praktine) prasme. Tai moralinis nusistatymas, kuris laiko antindividualinių etinių vertybių įgyvendinimą žmogaus buvimo tikslu ir stengiasi tą tikslą pasiekti. Šia prasme idealizmas statomas arba 1) prieš egoizmą arba utilitarizmą, t. y. prieš moralinį nusistatymą, kuriam vadovauja tik asmeniniai interesai, paties subjekto nauda, arba 2) prieš etinį realizmą, kuris, nežiūrėdamas antempirinių idealų, tesirūpina tik artimiausių aktualių gyvatos reikalų patenkinimu. Tačiau filosofinėj etikoj idealizmas gali būti derinamas su utilitarizmu arba eudaimonizmu tuo atveju, jei visuomenės arba žmonijos nauda ir gerovė pripažįstama atskiro individo laimės būtina sąlyga. Kadangi antindividualinės etinės vertybės ir pagrįsti jomis idealai priklauso idealios būties sričiai, tai etinis idealizmas dažnai siejasi su teoriniu idealizmu, tačiau tas ryšys nėra būtinas ir kinta pagal teorinio idealizmo lytį. Teorine prasme terminas „idealizmas“ taip pat nėra vienareikšmis. 1) Gnoseologiniu atžvilgiu idealizmu vadinama teorija, pasak kurios mūsų pažinimas yra apribotas sąmonės sferos, t. y. pažinimo objektai tėra tik sąmonės turiniai (idealioji būtis platesne prasme). Šia prasme idealizmas statomas prieš realizmą, pripažįstantį, kad pažinimui prieinama ir ne-

priklausoma nuo sąmonės būtis (pvz., savarankiškai egzistuojąs išorinis pasaulis). Pasak gnoseologinio idealizmo, objekto negali būti be pažįstančio jį subjekto. 2) Ontologiniu atžvilgiu idealizmas yra teorija, tvirtinanti, kad visai būčiai pamatu eina dvasinė (psichinė), arba imateriali, būtis. Šia prasme idealizmas yra materializmo, laikančio medžiagą būties pradu, priešybė ir sutampa maždaug su spiritualizmu. Kadangi klausimą: kas iš tikro yra? galima kritiškai nušviesti tik išsiaiškinus, kas galima pažinti, tai gnoseologinis idealizmas dažniausiai siejasi su ontologiniu idealizmu, bet jis gali derintis ir su agnosticizmu arba skepticizmu. Panašiai ir ontologinis (metafizinis) idealizmas gali jungtis ne tik su gnoseologiniu idealizmu, bet ir su gnoseologiniu realizmu. Ir gnoseologinis idealizmas, ir ontologinis idealizmas pasireiškia filosofijos istorijoj įvairiomis formomis, kurios skiriasi savo rikiuojamais motyvais arba principais. Duomenys, kuriais remiasi gnoseologinis idealizmas, tokie: 1) juslinių pagavų suklydimai arba iliuzijos, rodančios, kad objekto vaizdas, atsirandąs subjekto sąmonėj, kartais neatitinka paties realaus objekto; 2) haliucinacijos ir sapnai nesiderina su ta tikrove, kurią pagauna normali budimoji sąmonė; 3) socialinis patyrimas, liudijąs, kad skirtingi individai pagauna tą patį objektą tomis pačiomis aplinkybėmis nevienodai; šitie faktai rodo, kad juslinės pagavos, einančios pamatu žmogaus pažinimui, priklauso ne tik nuo objekto, bet ir nuo subjekto prigimties; tai patvirtina 4) ir fiziologijos duomenys, iš kurių aiškėja, kad jutimų kokybiniai skirtumai priklauso pirmiausia nuo tos smegenų dalies, kurioj baigiasi įcentriniai (sensoriniai) dirgiai: viena vertus, skirtingi dirgiai, veikdami per sensorinį nervą tą patį smegenų centrą, sukelia kokybiškai vienodus jutimus; antra vertus, į vienodus dirgius skirtingi smegenų centrai atsiliepia kokybiškai skirtingais įspūdžiais. Visi nurodyti faktai dar nepagrindžia idealizmo, nes leidžia nepriklausomą nuo subjekto (sąmonės) išorinių daiktų buvimą, bet jie iškelia subjekto aktingą vaidmenį pažinimo procese ir tuo ruošia kelią sprendžiamajam argumentui, kuris trumpai gali būti taip formuluojamas: pažinimas priklauso subjektui, tatai subjekto aktas, ku-

rio rezultatas — objekto vaizdas — iškyla jo sąmonėj ir, įeidamas į sąmonės turinį, teprieinamas tik pačiam subjektui. Apie objektą galima prasmingai kalbėti tik leidus pagaunantį jį subjektą, kitaip sakant, objekto koreliacija su subjektu yra būtina. Štai kodėl pažinimas negali išeiti iš subjekto sąmonės ribų, jis yra neišvengiamai imanentus sąmonėj; jo objektais eina tik sąmonės turiniai (vaidiniai, mintys, norėjimai, jausmai). Net ir statydami nepriklausomą nuo savęs sąmonės būtį („daiktą savyje“) prieš vaidinius arba reiškinius, mes vis dėlto paliekam sąmonės ribose; nes ir „daiktas savyje“ nėra kas kita, kaip mūsų mintis, mūsų sudaryta sąvoka. Išorinių daiktų buvimas už sąmonės ribų todėl neįrodomas. Visi tiesos kriterijai galioja tik sąmonės turiniams ir, būdami imanentūs, neleidžia mums palyginti objekto vaizdo su nepriklausomu nuo sąmonės originalu. Kadangi sąmonės nešiotojai yra atskiras individas, tai ir pati sąmonė yra individuali ir pažinimas yra apribotas individualios sąmonės rėmais. Šitai pozicijai atstovauja vadinamasis subjektyvus individualizmas. Pripažindamas pažinimo objektais tik sąmonės fenomenus (reiškinius), jis sutampa šiuo atžvilgiu su fenomenalizmu.

Įvairios subjektyviojo individualizmo atmainos priklauso nuo to: 1) kaip aiškinama pažinimo sudėtis bei struktūra: a) psichologiškasis, arba empiriškasis, individualizmas laiko jutimus (išorinius, išvidinius) viso pažinimo pamatu ir išveda pagrindines pažinimo kategorijas (substancialumą, priežastingumą ir kt.) iš tų elementų santykių ir valdančių juos asociatyvinių dėsnių (pvz., Hume); b) aprioriškasis, arba kritiškasis, individualizmas (kantizmas), pasak kurio jutimai suteikia pažinimui tiktai medžiaginius elementus, o tuos elementus sujungia bei pavidalina apriorinės sąmonės formos (kategorijos). Kadangi kritiškasis aprioriškasis individualizmas priskiria mąstymui savarankų ir net sprendžiamąjį vaidmenį pažinimo formavime, tai jis iš dalies artėja prie objektyviojo individualizmo. Subjektyviojo individualizmo atmainos priklauso ir 2) nuo to, ar jis pripažįsta esminį skirtumą tarp išvidinio ir išorinio patyrimo.

Gnoseologinis individualizmas išauga iš išorinio pasaulio pažinimo problemos, t. y. iš klausimo, ar atsiranda sąmonėj daiktų vaizdai, atitinką pačius realius daiktus. Dėl psichinių reiškinių tokia abejonė iš pradžių neiškyla, nes čia subjektas pagauna ne skirtingą nuo jo objektą, o savąsias būsenas bei pergyvenimus. O kadangi psichiniai reiškiniai iš prigimties yra sąmonės reiškiniai, tai šiuo atveju pažinimas, rodos, yra betarpiškas, tai reiškia, pačiuose psichiniuose reiškiniuose glūdi ir nusimanymas apie juos. Bet, antra vertus, pažinimo objektu pasidaro vien tai, į ką nukreipta sąmonės intencija. Todėl ir psichiniai reiškiniai, kiek jie mums prieinami, priklauso nuo pagaunančio juos sąmonės akto ir šiuo atžvilgiu nesiskiria nuo išorinių daiktų vaizdų. Tada ir vidiniame patyrime mums atsiskleidžia ne pati psichinė būtis, o tik sąmonės formuotos vidaus gyvenimo apraiškos. Taigi reikia skirti dvi subjektyviojo idealizmo formos: viena, pripažįstanti, kad psichinė (dvasinė) būtis sąmonei betarpiškai duota; išorinis pasaulis, priešingai, prieinamas tik atstovaujančių jam vaidinių lytyje. Šita forma visai sutampa su tomis ontologinio idealizmo, arba spiritualizmo, atmainomis, kurios individualiniam subjektui priskiria savarankišką substancinį buvimą. Antra gnoseologinio idealizmo forma prilygina vidinį patyrimą prie išorinio, tvirtindama, kad ir psichinės būties pažinimas tesiriboja priklausančiais nuo sąmonės intencijos reiškiniais. Yra tik vienas apimąs visus objektus patyrimas, ir tik paskesnė refleksija, dorodama patyrimo medžiagą, atskiria išvidinius reiškinius nuo išorinių. Pasak šitos griežtai fenomenalistinės pažiūros, pats pažįstantysis subjektas, kaip savaranki būtis, lieka taip pat, kaip ir nepriklausą nuo sąmonės išoriniai daiktai, už galimo pažinimo ribų. Grynas fenomenalizmas įgauna arba apriorinį, arba empirinį pobūdį, destis ar jis laiko pažinimo tvarkomuosius pradmenis apriorinėmis sąmonės (mąstymo) kategorijomis (pvz., kantizmas), ar pagrįstais patyrimu apibendrinimais (pvz., Hume'o empirizmas, pozityvizmas). Neigdamas „daiktų savyje“ (nepriklausomos būties) pažinimo galimumą, fenomenalistinis idealizmas baigiasi agnosticizmu arba, jei jam pati „daiktų savyje“ egzistencija yra abejotina, reliatyviu skepticizmu.

Pozityvistinis fenomenalizmas visiškai šalina „daikto savyje“ sąvoką iš mokslinės filosofijos, nes sąvoka nesiremianti patyrimo duomenimis, neturinti pažinimui jokios reikšmės. Bet pašalinus „daikto savyje“ (savarankiškos būties) sąvoką, ir koreliatyvi su ja reiškinio (fenomeno) sąvoka nustoja savo pirmykštės reikšmės (priklausomos nuo sąmonės būties), o tuo pat gnoseologija išsižada savo ryšio su ontologija (metafizika) ir apsiriboja mokslinio žinojimo struktūros analize (epistemologija). Štai kodėl pozityvistinis fenomenalizmas nepripažįsta savo giminiškumo su idealizmu ir laiko savo poziciją abejinga (neutralia) realizmo ir idealizmo priešingumui. Tačiau šalia subjektyvinės formos gnoseologinis idealizmas pasireiškia filosofijos istorijoj dar ir objektyvine forma; jajai eina rikiuojamuoju motyvu tas sprendžiamasis vaidmuo, kurį mąstymas vaidina būties pažinime. a) Jau praktinio gyvenimo pažinimas nesiriboja atskirais jusliniais įspūdžiais, jis nukreiptas į jų sąsają realiame pasaulyje. O nustatyti tos sąsajos objektyvumą ir būtinumą pažinimas gali tiktai per mąstymą, kuris gvildena bei palygina įspūdžius ir tikrina vienus kitų padedamas. Todėl jau senovės filosofijoje mąstymas pripažįstamas aukščiausiu tiesos kriterijumi, kuriam turi pasijungti juslinis patyrimas (Parmenidas, Demokritas, Platonas ir kt.). b) Mąstymo objektai — ne individualūs, konkretūs vaizdai, o tai, kas jiems yra bendra, kas sąlygoja jų prigimtį, jų ryšius bei santykius. Šitos „bendrybės“ mąstymo užfiksuojamos sąvokų lytyje. Bet sąvokos neprieinamos juslei. Todėl pažinimas, ieškodamas objektyvios tiesos, nutolsta nuo juslinio pasaulio ir nusikreipia į tas bendrybes, kurias jam atskleidžia mąstymo vidinis veiklumas. Šitą esminį pažinimo ypatumą iškelia Sokrato filosofija ir Platono idėjų teorija. Bet nagrinėdama sąvoką arba idėjas ir jų santykius, filosofinė refleksija įsisąmonina ir mąstymo vidinį dėsningumą arba jo loginę sąrangą. Nors ji nesutampa su pačių daiktų ryšiais bei santykiais, ji vadovauja pažinimui ir įgalina jį pasiekti tai, kas juslei neduota. Šita mąstymo autonomija, t. y. jo savaimingas veiklumas, nepriklausąs nuo juslės duomenų, yra pažinimo apriorinis pamatas. c) Pagaliau gilesnė pažinimo analizė rodo, kad mąs-

tymas ne tik gali plėsti pažinimą nepriklausomai nuo juslinių įspūdžių, bet kad jis glūdi jau pačiose juslinėse pagavose ir nulemia jų struktūrą, susiedamas juslinius duomenis į dalykines vienybes ir pajungdamas juos tam tikroms kategorinėms schemoms. Iš visų nurodytų mąstymo ypatybių prieinama išvada, kad jo apriorinis loginis dėsningumas ir savarankus jungiamasis (sintetinis) veiklumas formuoja pažinimą ir suteikia jam objektyvią reikšmę. Mąstymas laiduoja pažinimo būtinumą bei universalumą, nes yra susijęs su pažįstančių subjektų bendra prigimtimi ir nepriklauso nuo atskirų subjektų individualinių psichofizinių ypatybių.

Remdamasis mąstymo (proto) intersubjektyviškumu, objektyvusis gnoseologinis idealizmas įgauna skirtingas formas pagal tai, 1) ar jis susijungia su subjektyviuoju idealizmu, pripažindamas pažinimo imanentiškumą sąmonei (pvz., Kanto aprioriškasis, arba transcendentalinis, idealizmas), 2) ar vystosi nepriklausomai nuo šio motyvo (pvz., platonizmas). Su šituo skirtumu siejasi iš dalies dar kitas svarbus skirtumas: 1) arba protas (mąstymas) ir jo objektyvacijos (idėjos, sąvokos) tapatinami su pačia būtimi; šiuo atveju gnoseologinis idealizmas pavirsta ontologiniu idealizmu; 2) arba gnoseologinis idealizmas tesitenkina pažinimo struktūros išaiškinimu ir susilaiko nuo bet kokių ontologinių (metafizinių) išvadų iš tos analizės. Tatai vadinamasis metodiškas, arba mokslinis, idealizmas (pvz., Marburgo mokyklos logiškasis idealizmas, Freiburgo mokyklos teleologiškasis idealizmas).

Ontologinio idealizmo formas galima skirstyti pirmiausia 1) atsižvelgiant į tai, ar jis remiasi gnoseologinio idealizmo subjektyviniais motyvais, ar jo objektyviniais motyvais, ar pagaliau mėgina suderinti vienus su kitais. Griežtai laikantis pozicijos, pagal kurią pažinimas yra apribotas individualine sąmone, prieinama išvada, kad savarankiška būtis galima priskirti tiktai savo „aš", t. y. pačiam pažįstančiam subjektui (individui), o visas prieš jį stovįs pasaulis (taip pat ir visi kiti subjektai) nėra kas kita, kaip priklausąs tam „aš" (subjektui) vaidinys. Tatai solipsizmo pažiūra. Leidus daugelio savarankiškų subjektų buvimą,

singuliariškasis idealizmas (solipsizmas) virsta pliuralistiškuoju idealizmu (plg. Leibnizo monadologiją ir kt.). Šiuo atveju bendra visiems individualiems subjektams išorinio pasaulio sąranga aiškinama tuo, kad jų sąmonės pagrindinė struktūra yra ta pati ir ji skiriama kaip „sąmonė apskritai“ nuo individualinės sąmonės, kuri kinta pagal subjekto empirines ypatybes. Pripažinus bendrą visiems atskiriems subjektams sąmonės ir mąstymo prigimtį, subjektyvusis idealizmas jau derinamas su objektyviojo idealizmo pradmenimis. Jeigu sąmonė apskritai laikoma ne tik bendra visų individualių sąmonių (apriorine) prigimtimi, o antindividualine sąmone, apimančia visus atskirus „aš“ ir juose pasireiškiančia įvairiais būdais, tai subjektyvusis idealizmas tuo pajungiamas objektyviojo idealizmo požiūriui. Tada savaranki būtis priskiriama tiktai tos sąmonės antempiriniam subjektui, kuris tapatinamas su Dievu, arba kosmine dvasia, ir nuo kurio priklauso atskiri empiriniai subjektai individai. Objektyviojo ontologinio idealizmo būta dviejų rūšių, kurios skiriasi tuo, kad viena pripažįsta nelygstamąja būtimi patį antindividualinį subjektą, arba protą, antra — to proto objektus (turinį) — idėjas. Pirmuoju atveju idealizmas yra personalistinis (asmeninis), antruoju — nepersonalistinis. Ši pastaroji idealizmo forma yra itin būdinga senovės filosofijai (pvz., platonizmui).

Personalistinis idealizmas, arba spiritualizmas, išsivystė ypač krikščionybės įtakoje. Tačiau šių dviejų idealizmo formų skirtumas nėra visuomet aiškiai išreikštas. Jau vėlyvesniame platonizme pasirodo tam tikras personalistinis momentas. Logas yra kartu ir Dievas, ir aukščiausias, valdąs kosmą dėsnis. Ir pokantinėje idealistinėje metafizikoje Absoliutas (nelygstamoji būtis) kartais apibūdinamas kaip pasaulio teleologinė santvarka, kartais kaip sąmoninga dvasia. Schellingas derina abi pažiūras tuo būdu, kad skiria dvi Absoliuto būsenas: vieną sąmoningą, antrą nesąmoningą. Hegelis supranta kosminį vyksmą kaip Absoliuto dialektinį vystymosi procesą, kuriame jis pereina nuo nesąmoningos substancijos būsenos į pažįstančio patį save subjekto būseną. 2) Bet ontologinis idealizmas kitėja dar kitokiu

atžvilgiu, būtent pagal tai, ar jis tapatina absoliučią būtį su pačiu protu (mąstymu, idėja), ar laiko protą (sąmonę) kitokio prado, pvz., valios, padaru. Pirmuoju atveju jis yra racionalistinio pobūdžio ir pasiekia kraštutinę ir nuosakiausią formą panlogizme (pvz., Hegelio filosofija). Antruoju atveju idealizmas yra voliuntaristinis, pvz., Schopenhauerio filosofijoj, kur intelektas priskiriamas kaip valios, tos aklos pirmapradės, objektyvacijos funkcija. Tačiau tarp racionalistinio ir voliuntaristinio idealizmo griežtos ribos nėra, nes yra pereinamųjų formų, kuriose itin pabrėžiamas proto savaimingas aktingumas, t. y. su proto esme susiejamas tam tikras valingumas. Tokiu pobūdžiu pasižymi pirmiausia tos sistemos, kur idealizmas sąlygojamas ir tam tikrų etinių motyvų, pvz., Fichte's filosofija. Ontologinis idealizmas kartais vadinamas ir realiniu idealizmu, arba idealiniu realizmu, ta prasme, kad jis tapatina idealiąją būtį su tikra realybe. Taip vartoja šitą terminą, pvz., Fichte ir Schellingas. Tuo pabrėžiamas jo esminis skirtumas nuo fenomenalistinio idealizmo, neigiančio ontologijos (metafizikos) galimumą.

IDĖJA (gr. *idea*) — 1) pirmykšte prasme regimoji daikto forma, arba pavidalas; 2) apibendrinta prasme bet kurio objekto specifinė prigimtis, arba rūšis. Iš to kyla idėjos ir jos sinonimo loginė prasmė: tai sąvoka, kuri sieja visas būdingas tam tikrai objektų klasei žymes į mąstomąją vienybę.

3) Platono nustatyta prasme daiktų esmė, kaip tikro pažinimo objektas. Idėja visų pirma daikto pirmavaizdis, nuo kurio priklauso daikto būtis bei prigimtis, visų jo požymių sąranga bei sąryšis. Bet kartu ji yra ir daikto vertingumo pamatas, ir tobulumo idealus mastas. Suteikdama daiktui visa tai, kuo jis pasižymi, idėja pasireiškia jame, bet niekuomet neįsikūnija ištisai. Ji yra ir daiktų būties, ir doros, ir grožio pradas. Iškildama viršum juslinių daiktų tapsmo, idėja yra nekintama, amžina ir nepriklauso nei nuo erdvės, nei nuo laiko. Idėjos teprieinamos mąstymui. Jų pažinimo šaltinis yra pačios sielos prigimtis, kuri gimini idėjai. Lig tik ji nusigręžia nuo juslinių reiškinių ir

įsigilina į pačią save, ji susiliečia su savo būties pradu, su idėjų pasauliu. Aristotelis prikiša Platonui, kad jis priskiriąs idėjoms atskirą nuo juslinio pasaulio savarankišką būtį ir tuo sulyginąs jas su daiktais. Priešais idėjų transcendentiškumą jis stato savo imanentinių jusliniam pasauliui formų teoriją. Nors pats Platonas pastebėjo tuos keblumus, kurie yra susieti su idėjos transcendentiškumu, ir savo vėlyvesniuose dialoguose nubrėžė kelią jiems nugalėti, tačiau tradiciniame platonizme išsilaikė palinkimas prikergti idėjai atskirtą nuo juntamųjų daiktų būtį. Neoplatonizmas pripažįsta idėjas arba dvasinėmis jėgomis, kuriomis Dievas naudojasi medžiagai pavidalinti (Platonas), arba kylančio iš nelygstamojo Vienio kosminio proto (nūs) turiniu (Plotinas). Neoplatonizmo įtakoje susiformavo viduramžių filosofijos mokslas, laikąs idėjas Dievo mintimis arba pavyzdingomis formomis, pagal kurias Dievas sukūrė visus daiktus.

4) Kanto filosofijoje idėja įgauna grynai gnoseologinę prasmę. Tai proto reguliatyviniai principai, kurie griežtai skiriami nuo intelekto konstitutyvinių principų kategorijų, formuojančių patyrimo juslinę medžiagą. Idėjos — nelygstamybių sąvokos, kurių niekas neatitinka jusliniame patyrime, bet kurios mąstomos kaip paskutinis ir būtinas visų lygstamybių pamatas. Jos turi teorinę ir praktinę reikšmę. Teoriniu atžvilgiu idėjos nustato tą pabaigtos sisteminės vienybės idealą, kurio pažinimas turi siekti, bet kurį jis gali įvykdyti tik nebaigiamame vystymosi vyksme. Praktiniu atžvilgiu idėjos nurodo tas pagrindines sąlygas, nuo kurių priklauso dorovės reikalavimų įvykdymo galimumas. Todėl Dievo ir sielos nemirtingumo idėjos yra tik būtini praktinio proto reikalavimai, kurie turi vadovauti žmogaus elgesiui, bet nesuteikia jokių žinių apie metafizinius (antjuslinius) dalykus. Tokiu būdu Kantas pasisavino Platono idėjos normatyvinę prasmę (pažinimo ir dorovės srityje), bet atmeta jos substancialinę realybę.

5) Idėjos metafizinė reikšmė vėl atgimsta išaugusiose iš Kanto kriticizmo idealistinėse sistemose (Schellingas, Hegelis, Schopenhaueris). Hegelio filosofijoj idėja sutampa su absoliučiuoju protu (Dievu), kuris atsiskleidžia dialektiškai vykstančiame kos-

miniame vyksme. Ji yra sąvokos ir realybės dinaminė vienybė. Schopenhaueriui idėja reiškia pagrindinius būties prado — kosminės valios objektyvacijos laipsnius, kuriuos tegali įžiūrėti tik kontempliatyviškai (estetiškai) nusistatęs subjektas. Todėl idėja sudaro grožio objektyvų pamatą. Neokantistai naudojasi „idėjos“ terminu maždaug ta pačia reguliatyvine prasme, kaip pats Kantas: tai arba pažinimo sisteminis idealas, arba aukščiausia norma, sąlygojanti etinius ir estetinius įvertinimo aktus.

6) Nuo Descartes'o laikų ypač prancūzų ir anglų filosofijoje įsigalėjo „idėjos“ termino vartojimas, kuris žymiai nukrypsta nuo jo pirmykštės Platono nustatytos reikšmės. Idėja vadinamas kiekvienas sąmonės objektas, arba turinys, išskyrus jausmus ir valios aktus, vis tiek ar tai yra bendra sąvoka, ar konkretus atminties arba vaizduotės vaidinys ir nepriklausomai nuo to, ar tą turinį atitinka kuris nors daiktas tikrovėj, ar ne. Idėja šia prasme sutampa apskritai su kasdieninės kalbos terminu „mintis“. Ir psichologijoj idėjai priskiriama paprastai šita apibendrinta, negriežtai apibrėžta reikšmė, pvz., kalbant apie idėjų asociacijas.

7) Idėjos-jėgos (idées-forces) — šiuo terminu A. Fouillée apibūdina vaidinius ir sąvokas kaip sąmonės padarus, pabrėždamas tuo, kad kiekvienoje mintyje glūdi visuomet ir tam tikras dinaminis momentas, arba veiksmo akstinas. Todėl sąmonė nėra tik epifenomenas, o realus gyvenimo veiksnys.

BENDRIEJI KULTŪROS FILOSOFIJOS KLAUSIMAI

LAISVĖS PROBLEMA

Kurso uždavinys — ne tik supažindinti klausytojus su visomis tomis teorijomis, kurios vienaip ar kitaip imasi spręsti šitą problemą, ne tik išdėstyti savo pažiūrą į šitą klausimą, bet ir parodyti, kaip tokia problema turi būti tiriama ir analizuojama, taigi iškelti bei išaiškinti ne tik tyrinėjimo rezultatus, bet ir jo kelią, jo metodą. Tik šiuo atveju klausytojas galės ir pats susigaudyti bei susiorientuoti visose laisvės teorijose ir kritiškai jas įvertinti. Todėl savo analizę mes pradėsime ne nuo problemos *centro,* ne nuo tų laisvės momentų ir aspektų, kurie yra reikšmingiausi ir lemia laisvės esmę (pavyzdžiui, valios laisvė), bet nuo *periferijos,* nes čia laisvės fenomenai duodasi lengviau pagaunami ir yra, taip sakant, permatomesni. Iš dalies tokia analizės eiga ir linkmė atitinka ir laisvės idėjos atsiradimą bei raidą žmogaus sąmonėje. Bet tiktai iš dalies. Tikrovėje idėjų evoliucija paprastai yra daug komplikuotesnė ir nevyksta tiktai viena apibrėžta kryptimi. Todėl ir negalima sakyti, kad mūsų nagrinėjimo metodas bus *genetinis.* Laisvės idėjos kilmė (istorinė, psichologinė) mums gali būti įdomi vien tiek, kiek joje atsispindi ir pasireiškia tikra laisvės prigimtis ir esmė. Metodas visų pirma bus *fenomenologinis.* Jo uždavinys — kuo tiksliausiai apžiūrėti ir aprašyti tuos fenomenus, kuriuose laisvė pasirodo, ir remiantis šiuo aprašymu iškelti laisvės esmę ir prigimtį. Bet tuo laisvės problemos nagrinėjimas negali pasitenkinti. Laisvė — ne gamtos reiškinys, bet pirmiausia žmogaus psichinio, dvasinio ir visuomeninio gyvenimo fenomenas, kuris turi žmogui tam tikrą reikšmę, taigi yra *aksiologinis* fenomenas, vertinamas arba teigiamai, arba neigiamai. Todėl ten-

ka išaiškinti ne tik laisvės esmę, bet ir jos *reikšmę* bei *vertę* žmogui. Ir, tiesą pasakius, abu šie klausimai neatsiejami vienas nuo kito ir negali būti išspręsti vienas be kito. Bet jei yra taip, jei laisvė savo esme yra kažkas reikšminga bei vertinga, tai laisvės nagrinėjimas negali apsiriboti tik laisvės fenomeno analize, negali izoliuoti jo nuo kitų fenomenų, o turi atsižvelgti ir į tai, kaip laisvės fenomenas siejasi su kitais žmogaus buvimo momentais ir kokį vaidmenį jis vaidina jo gyvenime. O toks tyrinėjimas jau bus ne fenomenologinis tikslia žodžio prasme (kaip šitą metodą supranta fenomenologijos kūrėjas E. Husserlis ir jo sekėjai).

Prieš pradėdamas problemos analizę nurodysiu tiktai keletą esminių laisvės idėjos ypatumų, su kuriais reikės ypač skaitytis. Visų pirma tai laisvės *dviprasmiškumas;* laisvė turi *neigiamą* ir *teigiamą* aspektą. Viena vertus, laisvė reiškia *nepriklausomumą nuo ko nors,* ir todėl laisvės prasmė pareis nuo to, koks yra tas dalykas arba ta aplinkybė, nuo kurių nepriklauso tas subjektas arba objektas, kuriam priskiriama laisvė. Laisvės idėja dažniausiai ir pasirodo kaip tik šita *neigiama prasme.* Bet, antra vertus, šita nepriklausomybė gali būti nustatoma ir vertinama atsižvelgiant į vieną arba kitą *tikslą,* į vieną arba kitą *vertybę,* kuri per laisvę ir pačioje laisvėje gali būti įvykdoma. Tatai bus laisvės *teigiama prasmė.* Ir aišku, kad ir šiuo atveju laisvės prasmė, šios idėjos turinys priklauso nuo to tikslo arba vertybės, kuri per jį gali būti realizuojama.

Tos sritys, kurioms taikoma laisvės idėja ir kuriose ji pasireiškia, yra labai įvairios; jos apima bemaž visą žmogaus gyvenimo sferą — pradedant nuo aukščiausių jo dvasinio buvimo ir veiklumo laipsnių ir baigiant kūnine jo prigimties šalimi. Iš to jau aiškėja laisvės *daugiareikšmiškumas.* Bet visur laisvė yra toks momentas, kuris charakterizuoja pirmiausia *žmogų* ir žmogaus santykį su visu tuo, kas šiaip ar taip sąlygoja jo buvimą. Antai laisvės problema atsiranda *religijos sferoje* ir vaidina ten svarbų vaidmenį. Kaip žmogus santykiauja su Dievu? Ar Dievas nulemia žmogaus likimą (ypač jo galutinį išganymą arba pasmerki-

mą), ar tai pareina nuo žmogaus laisvo apsisprendimo? Krikščionybės teologijoje atsirado daugelis skirtingų srovių, kurios nevienodai atsako į šitą klausimą; vienos pripažįsta *predestinaciją*, kitos ją neigia. Šiaip ar taip, teologija vienu ar kitu būdu turėjo nugalėti tą keblumą, kuris kyla iš to, kad visa žinančio ir visa galinčio Dievo idėja, rodos, nesuderinama su žmogaus laisve. O šitas keblumas atsiranda ne tik teologijos teorijoje, bet ir pačiame religiniame gyvenime[1].

Su religine laisvės reikšme glaudžiai siejasi (arba jai artima) jos *moralinė reikšmė*. Ji liečia žmogaus santykį su visu pasauliu ir visų pirma su jo paties prigimtimi. Jei žmogus yra ne kas kita, kaip pasaulio padaras, ir jei jis priklauso nuo tų dėsnių, kurie valdo pasaulį (tą visa apimančią visybę) ir visus jame vykstančius procesus, tai, rodos, žmogui negali būti priskiriama jokia laisvė, joks sugebėjimas apsispręsti ir lemti savo likimą. Bet ką reiškia tada tas tiesioginis žmogaus įsitikinimas, kad jis kiekvienu savo gyvenimo momentu gali laisvai pasielgti vienaip ar kitaip, kad iš daugelio elgesio galimybių savo nuožiūra gali pasirinkti vieną arba kitą? Tai yra arba sąmonės iliuzija, arba fenomenas, turįs savo realų pagrindą. Ir dorovės srityje šitas klausimas nėra grynai teorinis; jis įgauna nepaprastą aštrumą todėl, kad nuo to, kaip jis sprendžiamas, pareina, ar žmogus gali save laikyti atsakingu už savo elgesį, ar ne. Ir tas faktas, kad žymiausi filosofai visuomet stengdavosi racionaliu būdu įrodyti ir pamatuoti žmogaus *laisvumą*, liudija, jog žmogus ypač brangina laisvę ir be jokių teorinių samprotavimų pripažįsta ją aukščiausia ir neabejojama vertybe.

Dorovės sritys savo ruožtu santykiauja su *teisės sfera*. Teisės supratimas ir teisės normų pritaikymas socialiniam gyvenimui (valstybės ir visuomenės santvarkai) pareina pirmiausia nuo to, kiek ir kokia prasme asmenybei gali būti priskiriamas atsakingumas. Tai liečia ypač ***baudžiamąją teisę***. Ar nusikaltėlis atsako

---

[1] Ar Dievo malonė, kuri laiduoja žmogaus išganymą, pareina ir nuo žmogaus laisvo pasielgimo?

už savo nusikaltimą, ar, priešingai, į jį reikia žiūrėti kaip į nenormalų žmogų, kurio moralinis ir socialinis jausmas išsigimęs ir atbukęs, vadinasi, kaip į nenormalių socialinių aplinkybių (gyvenimo sąlygų) padarą?

Tai vienas laisvės problemos aspektas, liečiąs laisvės *realumą*, jos *realų buvimą*. Antras aspektas yra toks: jei laisvė yra iš tikrųjų reali ir jei ji neatskiriamai susijusi su žmogaus asmenybe, tai kyla tolesnis klausimas, ar laisvė visur ir visuomet yra kažkas *absoliutu* ir nieko negali ir neturi būti apribojama, ar, priešingai, laisvės įvykdymas žmogaus individualiniame ir socialiniame buvime turi būti suderinamas su kitais šio buvimo momentais ir reikalavimais, kurie skiria žmogui tam tikras pareigas ir suvaržo neribotą laisvės realizavimą? Laisvės nešiotojas ir įvykdytojas yra pirmiausia atskiras individas. Bet individas, apskritai imant, nėra atsiskyrėlis, jisai visa savo prigimtimi ir visu savo buvimu įsišaknijęs visuomenėje, įeina kaipo narys į tam tikrą kolektyvą, kuris apriboja jo veikimo sferą ir reikalauja, kad jis atsižvelgtų ne tik į atskirų narių interesus, bet ir į paties kolektyvo kaipo visybės gerovę. O kiek jis yra įpintas į visuomenės (kolektyvo) gyvenimą, jo laisvė neišvengiamai šiek tiek suvaržyta, apribota. Tokiu būdu atsiranda konfliktas tarp individo laisvės ir jo socialinių pareigų (arba visuomenės reikalavimų ir pretenzijų), konfliktas, kuris kaip tik mūsų laikais vėl įgavo nepaprastą aktualumą bei aštrumą. Politinė laisvė, kuri po Prancūzų revoliucijos ir ypač XIX amžiaus pabaigoje buvo laikoma neabejojamu principu ir idealu, kuris turi būti kuo pilniausiai įgyvendinamas, dabar, po karo ir rusų revoliucijos, iš naujo perkainojama, ir jos absoliuti vertė, rodos, pasidarė abejotina. Atrodė, kad politinė laisvė yra neatskiriamai susijusi su demokratijos principu ir santvarka. Minties, spaudos laisvė, susirinkimų ir sąjungų laisvė, rodėsi, išplaukia iš subjektyvių žmogaus teisių. Asmenybė, kuri negali (neteko teisės) laisvai reikšti savo mintis ir nekliudomai tvarkyti savo gyvenimą pagal savo įsitikinimus, rodos, nebėra asmenybė tikslia žodžio prasme, nes asmenybė tuo ir pasižymi, kad ji gali pati apsispręsti. Bet, antra vertus, rodos, kad valstybė (arba visuo-

menė, apskritai kiekvienas organizuotas kolektyvas), kuri stengiasi įgyvendinti tam tikrą kultūros idealą, tam tikras kultūros vertybes, negali išsižadėti uždavinio vadovauti savo narių veiklai ir santykiams ir todėl turi teisės reikalauti iš jų, kad suderintų savo gyvenimą ir savo darbą su rikiuojamaisiais valstybės (kolektyvo) principais. Taigi kolektyvas čia pasirodo kaipo aukščiausiojo laipsnio subjektas arba asmenybė, kurios interesai ir teisės pretenduoja į pirmenybę prieš atskiro individo interesus ir teises.

Tatai, be abejo, principinės reikšmės klausimas, kiek tokios kolektyvo (visuomenės, valstybės) pretenzijos pateisintos bei pamatuotos, kiek atskiro individo laisvas apsisprendimas gali būti ribojamas ir varžomas, nesunaikinus to, kas sudaro tikrą asmenybės esmę. Iš tikrųjų laisvas asmenybės apsisprendimas rūpi ne tik individui, bet ir pačiam kolektyvui, nes kultūra mūsų laikais negali būti įsivaizduojama kaip kažkas pastovu ir nekintama; priešingai, ji kinta, plečiasi ir rutuliojasi panašiu būdu kaip kiekvienas gyvas organizmas. Bet skirtumas yra toks, kad kultūros raida ir skleidimasis nevyksta pagal tam tikrus pastovius gamtos dėsnius, bet pareina ir nuo žmogaus kūrybinės jėgos. O kūrybinę veiklą kolektyvas gali parodyti vien tuo atveju, jei jo nariai ir jo vadai pasižymi kūrybiniu sugebėjimu. Bet kūryba, kūrybiškumas neįmanomi be laisvės, be individo galimybės laisvai apsispręsti. Šitas organinis ryšys tarp laisvės ir kūrybos itin aiškiai pasireiškia meno srityje, bet ir visoms kitoms kultūros sritims (mokslui, politiniam ir socialiniam gyvenimui) jisai ne mažiau svarbus ir reikšmingas. Štai kodėl laisvės problema negali būti iš pagrindų nagrinėjama neišsiaiškinus laisvės ryšio su kūryba.

Pagaliau tenka paminėti dar vieną laisvės problemos aspektą, kuris turi ypatingos praktinės reikšmės: tai *materiali* arba *ekonominė laisvė*. Visa vadinamoji dvasinė kultūra ir žmogaus dvasinis kūrybiškumas gali reikštis ir plėstis tik tada, kai materiali jo buvimo bazė daugmaž tvirta ir laiduoja tam tikrą jo savarankiškumą ir galimumą laisvai pasirinkti darbą, užsiėmi-

mą, gyvenimo siekinį. Be to, ekonominės aplinkybės atsispindi ir tame, kaip žmonės supranta ir vertina laisvę. Taigi laisvės problema savo ekonominiu ir medžiaginiu aspektu atsiremia į klausimą apie santykį tarp dvasinio ir materialaus arba medžiaginio buvimo, arba, tiksliau, atsižvelgiant į laisvės subjektą, į žmogų, atsiremia į klausimą apie dvasios (psichikos) santykį su kūnu ir jos pareinamybę nuo kūno.

Šita trumpa įvairių laisvės problemos aspektų arba šalių apžvalga yra tiktai provizorinė; ji turi tik apytiksliai aprėžti tas įvairias sritis, kur šita problema iškyla. Galbūt paskiau, analizei žengiant pirmyn, teks šią apžvalgą papildyti arba pataisyti. Šiaip ar taip, ji nenulemia galutinai mūsų kurso eigos, kuri pareis nuo to, kur ir kokia kryptimi mus ves fenomenų analizė.

Mes pradėsime laisvės problemos analizę nuo periferijos, nagrinėdami visų pirma, kaip ir kokia prasme terminai „laisvas", „laisvė" ir jų priešingybės — „nelaisvas", „nelaisvė" vartojami kalboje, nes kalboje atsispindi psichinis žmogaus gyvenimas. Atkreipsime dėmesį ypač į šių terminų vartojimą praktiniame (kasdieniniame) gyvenime, kolei kas nepaisydami specifiškai filosofinės arba mokslinės šių terminų prasmės. Taigi mes apžiūrėsime tuos fenomenus ir tas situacijas bei aplinkybes, kurioms naivus žmogus (neteoretikas) priskiria predikatą „laisvas" arba jo priešingybę. Kadangi kasdieniniame gyvenime žmogaus dėmesys ir interesai nukreipti pirmiausia į išorinį pasaulį ir į savo tiesioginę aplinką, tai paprastai predikatu „laisvas" apibūdinami arba išoriniai daiktai (fenomenai), arba žmogaus santykiai ir sąveika su šiais daiktais. Antai sakoma, kad tam tikra vieta (kambarys, butas, kėdė) yra laisvi, kad kelias laisvas, arba kareiviams duodama komanda „laisvai". Taip pat kalbama: laisvas judesys ir laisvos valandos (žmogus dabar laisvas, neužimtas); arba laisvai kalbėti, laisvas pasikalbėjimas, laisvas nuo žemės mokesčių; arba laisvos profesijos, *artes liberales*, laisvas vertimas, laisvo elgesio moteriškė. Tokia pat prasme vartojamas ir priešingas predikatas „nelaisvas" arba siauresnės, specifiškos sąvokos „belaisvis", „nelaisvė".

Įsižiūrėsime atidžiau į šių posakių prasmę. Jei sakoma, kad tam tikra vieta (kambarys, kelias) yra laisva, tai reiškia ne tik kad ji yra tuščia, dyka, taigi ne tik turinio stoką (stinga to, kas šioje vietoje galėtų būti arba paprastai būna, arba turėjo būti); paprastai tuštuma (dykumas, dykynė) žymi greičiau *neigiamą* momentą. Tuščias (dykas) ir laisvas dažniausiai nėra sinonimai. Laisva vieta (kambarys, kelias) yra neužimta vieta, t. y. tokia, kurią galima panaudoti vienam arba kitam esamajam reikalui. Vadinasi, vietos ir t. t. laisvumas leidžia realizuoti tam tikrą duotuoju atveju reikšmingą arba vertingą (norimą, geistiną) galimybę, kuri gali būti griežtai arba ne taip griežtai apibrėžta. Taigi laisvumas reiškia ne tik neigiamą, bet ir teigiamą fenomeną, t. y. nebuvimą kliūčių, kurios galėtų trukdyti tam tikros galimybės realizavimą. Už neigiamo momento slypi teigiamas, nuo kurio pareina fenomeno veiksmingumas arba vertingumas. Panaši yra ir komandos „laisvai" reikšmė: atėjo laikas, kai kariai neužimti karinėmis pratybomis, kurios reikalauja iš jų tam tikrų fizinių ir psichinių pastangų, ir gali pailsėti arba panaudoti laisvą valandėlę savo nuožiūra; vadinasi, tai malonus dalykas. Laisvas nuo žemės mokesčių — laisvas nuo sunkios žmogų varžančios pareigos; čia daugiau pabrėžtas neigiamas momentas, bet netrūksta ir teigiamo: galimumo šiuos pinigus panaudoti kitam reikalui.

Priešingai, kai kalbama apie laisvą judesį, tai čia pabrėžiamas *teigiamas* momentas. Judesys laisvas, jei jis nesuvaržytas nei išorinių, nei vidinių kliūčių, t. y. tokios raumenų įtampos, kuri ne padeda judesiui, bet jį trukdo ir apsunkina. Šokio, lengvosios atletikos technika remiasi ne tik raumenų stiprumu bei vikrumu, bet ir tuo, kad šokėjas arba sportininkas atsikrato tuo, kas nereikalinga judesiams ir juos varžo. Svarbu, kad kiekviena raumenų grupė, kuri įvykdo tam tikrą judesį, galėtų veikti laisvai, t. y. nepriklausomai nuo kitų, kurios nedalyvauja šiame judesyje. Panašiai yra ir tada, kai kalbama, kad medis, vaikas auga, rutuliojasi laisvai. Čia pirmiausia turima galvoje, kad augimo, rutuliojimosi procesas vyksta sėkmingai, natūraliai, t. y. vaike (medyje, organizme) glūdinčios potencijos atsiskleidžia

nekliudomos ir nežalojamos (o pats augimo procesas yra teigiamas, vertingas fenomenas). Laisvai kalbėti — reiškia valdyti kalbą, mokėti naudotis visomis joje glūdinčiomis galimybėmis. Kai pasikalbėjimas apibūdinamas kaip laisvas, tai tuo pasakoma, kad nėra jokių vidinių priežasčių, kurios galėtų žmogui kliudyti atvirai reikšti savo mintis ir jausmus; tokiomis kliūtimis, varžančiomis pasikalbėjimą, gali būti arba nepasitikėjimas, įtarumas, drovumas, kai žmogus mano nemokąs reikiamai elgtis, laikytis mandagumo taisyklių ir pan. Taigi ir čia laisvė reiškia galimumą įvykdyti tai, kas malonu, vertinga.

Laisvos profesijos (artisto, gydytojo, advokato, mokytojo) taip vadinamos ne todėl, kad šios profesijos žmogaus pasirinktos laisvai, be jokios išorinės prievartos, o todėl, 1) kad šios profesijos žmogus nesurištas su tam tikra tarnyba vienoje ar kitoje įstaigoje, kurioje jis turi atlikti savo darbą tam tikromis apibrėžtomis valandomis ir turi klausyti įstaigos vedėjo, kuriam jis subordinuotas, taigi yra ne valdininkas, o savarankiškas ir pats nustato savo darbo valandas ir darbo kiekį ir 2) kad jis tiesiogiai negamina jokių medžiaginių gėrybių, reikalingų gyvybei palaikyti, taigi yra ne amatininkas, ne darbininkas. Čionai jau pasireiškia ypatinga (ir galbūt gilesnė) laisvės reikšmė, kuri glūdi taip pat termine *artes liberales.* Šio termino priešingybė nėra darbas apskritai, kiek jis užima žmogaus laiką ir jėgas, bet tik toks darbas, kurį žmogus priverstas atlikti dėl savo gyvybės reikalų, taigi tai 1) fizinis darbas, gaminąs medžiagines gėrybes (amatininko, fabriko darbininko darbas) arba turįs tikslą jas apsaugoti (pavyzdžiui, kaminkrėčio, šlavėjo darbas), 2) kiekvienas darbas, kuris tiesioginiu ar netiesioginiu būdu suteikia tam tikrą naudą ir 3) kuris nesiremia tam tikra kūryba. Taigi čionai mes susiduriame jau su siauresne ir specifiškesne laisvės prasme: a) iškyla laisvės sąryšis su kūryba, kūrybiškumu; laisvė vertinama teigiamai kaip kūrybos, kūrybiškumo pagrindas (apie tai teks vėliau kalbėti kiek smulkiau) ir b) pasirodo ekonominis laisvės aspektas, kuris reiškia nepriklausomybę nuo prievartinio darbo, reikalingo ekonominiam buvimui. Šitame laisvės supratime iš dalies atsispindi ir ta pažiūra į darbą, kuri

viešpatavo senovėje ir kuri apskritai charakterizuoja aristokratinę visuomenės santvarką: fizinis ir apmokamasis darbas apskritai niekinamas kaip nepritinkantis aristokratui (laisvam ir pilnateisiam piliečiui). Aristokratas laisvas todėl, kad nėra priverstas užsidirbti duoną, ir jeigu jis užsiima kuriuo nors dalyku, tai pašvenčia jam atspėjamąjį laiką. Todėl romėnai sakydavo: *vacare philosophiae* — būti laisvam filosofijai. Bet iš dalies čia yra ir tam tikras esminis priešingumas tarp laisvės ir ekonominio (prievartinio) darbo. Iš to kyla, kaip pamatysime toliau, labai svarbi socialinė problema: kaip sutvarkyti visuomenę (valstybę), kad šalia ekonominio darbo (kuris neišvengiamas, būtinas) kiekvienam individui (kolektyvo nariui) būtų garantuota ir tam tikra laisvė (nuo šio ekonominio darbo), t. y. galimumas paskirti tam tikrą laiką ir kitiems laisvai pasirinktiems malonesniems dalykams, galimumas patenkinti ir aukštesniuosius interesus bei reikalus.

Iš to, kas iki šiol pasakyta, aiškėja, kad pagrindinė laisvės (laisvumo) reikšmė — tai nebuvimas išorinių (arba vidinių) kliūčių ir nuo to pareinąs galimumas arba sunaudoti tam tikrą objektą (gėrybę), arba įvykdyti kurį nors norimą (geidžiamą, esamuoju momentu reikalingą) veiksmą. Žinoma, į šitą galimumą kaip būtinas jo momentas įeina ir galimumas netrukdomai disponuoti savo kūnu. Todėl laisvė — šia prasme — reiškia visų pirma kūno laisvę, jo niekuo nevaržomą veiklą (galimumą judėti, veikti). Tai pasirodo ypač neigiamuose terminuose „nelaisvė“, „belaisvis“ (rusiškai *невольник*). Žmogus, kurio kūnas yra kito žmogaus valdžioje — tai vergas; arba tai suimtas, areštuotas žmogus, kalinamasis, kalinys.

Jei yra taip, tai laisvės nešiotojas ir įvykdytojas visuomet yra tam tikras subjektas (žmogus, gyvulys, gyvas organizmas). Jo laisvė reiškia, kad jis gali netrukdomai veikti (judėti) savo aplinkoje. Tikslia žodžio prasme laisvė gali būti priskirta tiktai jam, jo veiklai. O išorinis objektas vadinamas laisvu tik atsižvelgiant į subjektą, t. y. kiek jis leidžia subjektui veikti (yra jo veikimo priemonė ar medžiaginis pagrindas). Taigi laisvės idėja (jausmas) gali atsirasti vien tada, kai organizmas stato save

prieš išorinę aplinką ir *skiria save*, savo kūną nuo šios aplinkos, nuo išorinio pasaulio[2]. Tada, vadinasi, galima kalbėti apie skirtumą tarp išorinių ir vidinių priežasčių, t. y. priežasčių, glūdinčių aplinkoje, ir priežasčių, glūdinčių pačiame organizme arba subjekte. Laisvė ir yra subjekto veiklos nepareinamybė nuo išorinių aplinkybių, vis tiek ar tai bus fizinės aplinkybės, trukdančios kūną, ar nefizinės — kito subjekto valia, valdanti pirmojo veiklą (valdovas — vergas). Todėl laisvė visų pirma — tai *sugebėjimas (galimumas)* patį save (savo veiklą) apspręsti. Šia (platesne) prasme laisvė gali būti priskiriama kiekvienam organizmui, kiek jis pasireiškia kaip šiek tiek savarankiška ir užbaigta sistema. Tai yra laisvė *objektyvia* (ne *subjektyvia*) prasme. Organizmas, apspręsdamas savo veiklą, vis dėlto gali jos nejausti, neįsisąmoninti. Žinoma, tatai nereiškia, kad organizmo veikla tada, kai jis pats ją apsprendžia, visiškai nepareina nuo išorinių aplinkybių. Kiekvienas organizmas gali gyventi ir veikti tiktai tam tikroje aplinkoje, prie kurios jis pritaikytas, ir visi tie procesai, kurie sąlygoja jo gyvybę, — medžiagų apykaita, kvėpavimas, mitimas, dauginimasis ir kt., — pareina nuo organizmo sąveikos su išorine aplinka. Bet išorinės aplinkybės gali būti arba palankios organizmo veiklai, taigi sudaryti tinkamą jam veikimo lauką, arba gali priešintis jo veiklai, ją trukdyti. Organizmo laisvė reiškia tiktai šių *trukdančių* (neigiamų) *aplinkybių stoką.*

Bet kalbėdami apie žmogaus laisvę ir jos vertę mes turime galvoje dar kitą momentą — tai, kad ir organizmo apsisprendimas nėra griežtai (vienareikšmiškai) determinuotas, t. y. kad kiekvienu esamuoju momentu jis sugeba įvykdyti ne vieną apibrėžtą, bet daugelį galimybių. Tai yra laisvė *siauresne* prasme. Ir tiktai čia pasirodo glaudus ir būtinas laisvės ryšys su *galimumu* (galimumas apima visuomet daugelį galimybių). Ir tiktai

[2] Tai sugebėjimas, kuris pasirodo tiktai žmoguje ir aukštesniuose gyvuliuose, turinčiuose ne tik diferencijuotą motorinių nervų sistemą, bet ir sensorinių nervų sistemą.

tokia laisvė, kuri susijusi su galimumo sfera, gali būti ir *subjektyvi,* t. y. atsirasti subjekto sąmonėje kaip *laisvės jausmas* arba *idėja.*

Pasiremiant šitais paaiškinimais galima suprasti, kodėl laisvės idėjoje kaip tik *neigiamas* momentas akcentuotas ir turi pirmenybę prieš teigiamą momentą (išorinių kliūčių stoka, o ne savarankiška sėkmingai vykstanti veikla, apsisprendimas). Kol subjekto veikla (jo gyvenimas) vyksta normaliai, sėkmingai ir kiekvienas veiksmas pasiekia savo tikslą, jisai nekreipia ypatingo dėmesio į patį veiksmą, jo sąmonės intencija nukreipta pirmiausia į siekinį, į geidžiamąjį objektą. Vadinasi, pats veiksmas tada vyksta šiek tiek automatiškai (iš dalies instinktyviai). Ir tik tada, kai subjektas susiduria su viena arba kita kliūtimi, sustabdančia jo veiksmą arba jį trukdančia, jis jaučia ir stebi, kad jo sugebėjimas veikti, valdyti veiksmą savo nuožiūra yra suvaržytas arba net sunaikintas. Vadinasi, tai, ką subjektas iš pradžių jaučia ir įsisąmonina, nėra pati laisvė (sugebėjimas apsispręsti), bet laisvės (apsisprendimo) stoka, t. y. pasirodymas tų aplinkybių, kurios trukdo arba paraližuoja laisvę. Taigi tas pozityvus momentas, kuris atsiradęs sukelia sąmonėje laisvės jausmą arba idėją, yra ją neigiančios aplinkybės, kliūtys, ir todėl laisvė pirmiausia jaučiama ir įsisąmoninama kaip kliūčių stoka, jų nebuvimas[3].

Reikia pažymėti, kad „laisvės“ terminas kalboje dažnai vartojamas ir ne visai tikslia prasme, t. y. tokia prasme, kuri nevisiškai atitinka pagrindinę jo reikšmę ir turi šiek tiek kitą niuansą. Pavyzdžiui, laisvas vertimas: čia *laisvas* nereiškia jokios teigiamybės; toks vertimas gali būti ir geras, ir blogas. Jis statomas prieš tikslų arba pažodžiui padarytą vertimą ir yra laisvas ta prasme, kad nesilaiko griežtai originalo teksto ir šiuo atžvilgiu nevisiškai pareina nuo jo, palikdamas vietos ir vertėjo

[3] Tai bendras sąmonės dėsnis: visi tie faktoriai ir objektai, kurie šiaip ar taip sąlygoja žmogaus buvimą ir gyvybę, paprastai įsisąmoninami tik tada, kai jie nustoja veikę, kai jų trūksta.

kūrybai. Arba laisvas klausytojas: jis laisvas ta prasme, kad neina studento imatrikuliuotų pareigų; bet iš tikrųjų tai greičiau tam tikrų teisių stoka. Pagaliau laisvo elgesio moteriškė: čia *laisvas* turi neigiamą prasmę — *per laisvas*. Tai reiškia: laisvė moteriškei atveria daug galimybių, bet iš to dar neišeina, kad visos jos yra teigiamos. Laisvė nesutampa su grynu savavališkumu. Laisve galima ir piktnaudžiauti, tačiau šiuo atveju ji įgyja specifiškai *moralinę* reikšmę, kurios *pirminėje* termino prasmėje dar nėra. Apie moralinę laisvę kalbėsime vėliau. Tatai — laisvės bendros idėjos ypatingos rūšys.

Tolesniame laisvės nagrinėjime mes turime kreipti ypatingą dėmesį į du momentus, kurie neatskiriami nuo laisvės. 1. Mes esame nustatę skirtumą tarp *objektyvios* laisvės, kuri yra apsisprendimas, nepriklausomumas nuo išorinių priežasčių, ir *subjektyvios* laisvės, kuri yra *įsisąmoninta* objektyvi laisvė, taigi laisvė, pasireiškianti sąmonėje kaip *laisvės jausmas* arba *idėja*. Pirmoji eina pagrindu antrajai. Tačiau mes klystume manydami, kad šitas laisvės įsisąmoninimas esąs antrinis ir neesmingas momentas. Jisai neprisijungia prie objektyvios laisvės (apsisprendimo) kaip išorinis momentas, bet iš esmės ją pakeičia ir išskleidžia, galima net sakyti, kad tai *konstitutyvus* laisvės tikslia žodžio prasme momentas, kad neįsisąmonintas apsisprendimas (objektyvi laisvė) yra tik laisvės pamatas, bet ne pati laisvė. Todėl mes turime smulkiau išgvildenti laisvės ir sąmonės sąryšį (plg. gyvulys apsisprendžia, bet nelaisvas). 2. Ne mažiau svarbus ir kitas momentas. Jei laisvė pasireiškia kaip sugebėjimas veikti aplinką, tai toks sugebėjimas remiasi tam tikra subjekto jėga, jo galia. Šita jėga leidžia subjektui ne tik veikti palankiomis aplinkybėmis, bet ir nugalėti tas kliūtis, kurias jis veikdamas sutinka. Glaudus laisvės ryšys su galia (jėga) atsispindi ir kalboje: būti laisvam — tai reiškia *galėti, gebėti, pajėgti* veikti, t. y. turėti veikimo galią (lotyniškai: *Posse=potesse; potens* — sugebąs, galingas; *potestas* — galybė, galingumas; *potentia* — sugebėjimas, galia; rusiškai: *мочь, мощь, могущество;* vokiškai: *mögen, möglich, Macht,* t. y. jėga, galia; *können, Kunst,* t. y.

išlavintas, įgytas sugebėjimas, techniškas, meniškas mokėjimas). Priešingai, kur žmogus jaučia esąs bejėgis, negalįs viena arba kita padaryti, ten nėra ir laisvės.

Nagrinėkime dabar pirmąjį momentą — laisvės sąryšį su sąmone, su sąmoningumu.

Sąmonė iš prigimties yra nukreipta į išorinį pasaulį ir orientuojasi į jį. Tai galima matyti iš to, kad pažinimas pirmiausia yra išorinio pasaulio pažinimas ir kad iš išorės gaunami jusliniai įspūdžiai eina jam pamatu. Visas vidinis kūno gyvenimas, jame vykstą organiniai procesai beveik ištisai pasilieka už sąmonės ribų ir atsispindi joje tik kaip labai neaiškūs ir nediferencijuoti jausmai bei organiški pojūčiai. Tik atkreipus ypatingą dėmesį į kūno savijautą, šitie jausmai ir pojūčiai šiek tiek iškyla aikštėn ir pasidaro kiek ryškesni. (Jų neryškumas priklauso nuo to, kad jų lokalizacija yra labai neapibrėžta ir tik apytikslė.) Šiaip ar taip, jų aiškumas ir apibrėžtumas daug mažesnis už išorinių pojūčių aiškumą bei apibrėžtumą. Ir tai suprantama: juk pažinimas iš pradžių einą sąveikos su išorine aplinka priemone. Kuo turtingesnis ir tikslesnis pažinimas, tuo geriau organizmas gali prisitaikyti prie aplinkos. Bet pažinimo plėtra ir tobulėjimas neatskiriamai susiję su sąmonės evoliucija. Viena vertus, tai yra sąmonės *išplitimas laike*. Kuo toliau ji sugeba nutolti nuo esamojo momento praeities ir ateities link, tuo turtingesnis organizmo patyrimas, tuo geriau jis gali numatyti ateitį. Tai vienas (laikinis) sąmonės matmuo. O antras matmuo, kuris glaudžiai susijęs su pirmuoju, — tai sąmonės *platumas,* t. y. jos sugebėjimas išeiti už aktualios esamybės ribų ir įtraukti į savo akiratį *galimumo sferą*. Šios sferos svarba pažinimui pasirodo jau juslinėje pagavoje. Tolumos pojūčiai (regėjimas ir girdėjimas) leidžia organizmui pagauti ne tik tuos objektus ir reiškinius, kurie tiesiog susiliečia su jo kūnu ir jį dirgina, bet ir tuos, kurie yra tolumoje ir kurie tik *gali* jį veikti ateityje. Tokiu būdu sąmonėje atsiranda visokių vaizdinių, turinčių ne aktualią, o potencialią veikiamąją reikšmę. Bet tokie vaizdiniai kartu įgauna tam tikrą bendrumą, t. y. iš jų formuojasi bendros idėjos (sąvokos). Ir tik šitos bendros idėjos duoda

subjektui galimybę *sąmoningai* (ne grynai instinktyviai) prisitaikyti prie aplinkos ir keisti ją taip, kad ji tarnautų jo gyvybiniams reikalams. Taigi kuo daugiau sąmonėje atsiranda tokių bendrų idėjų ir kuo labiau šios idėjos diferencijuotos ir atstoja įvairiausius aplinkos aspektus, tuo įvairesnės tos galimybės, kurias subjektas gali įvykdyti, tuo įvairesnės tos priemonės, kuriomis subjektas disponuoja savo tikslams pasiekti. Bet tai reiškia, kad, *sąmonei plečiantis bei skleidžiantis, subjekto sugebėjimas apsispręsti, jo laisvė didėja;* sąmonė, sąmoningumas leidžia subjektui iškilti virš esamosios situacijos ir esamųjų reikalų, pasirinkti tą galimybę, kuri atsižvelgia ne tik į esamybę, bet ir į tolimesnę ateitį. Šiuo atžvilgiu sąmonė (sąmoningumas) yra esmingiausias žmogaus išorinės laisvės, jo nepriklausomybės nuo išorinio pasaulio *konstitutyvus momentas*[4].

Bet kartu su sąmoningumu, su pažinimo pažanga auga, tvirtėja ir žmogaus galia, jo sugebėjimas *valdyti* gamtą ir naudotis jos jėgomis savo gyvenimui tvarkyti ir tobulinti. Todėl žmogaus išorinė laisvė neatskiriama nuo jo *išorinės galios,* nuo *viešpatavimo gamtoje.* Visa medžiaginė kultūra pagrįsta žmogaus sąmoningumu, ir kartu ji nustato bei išplečia jo laisvę, jo nepriklausomybę nuo gamtos jėgų. Todėl *galios troškimas* glaudžiai susijęs su *laisvės troškimu.* Ir įdomu, kad ne visuomet pati galia, galingumas yra pagrindinis žmogaus siekimų ir pastangų tikslas. Neretai tai, ką žmogus ypač brangina ir ko jis trokšta, yra ne išorinė galybė, įtakingumas, turtingumas, pagarba, bet kaip tik ta *laisvė* ir nepriklausomybė, kuri išplaukia iš *galybės.* Galingumas šiuo atveju — tik priemonė laisvei pasiekti. Tai pasirodo, tarp kitko, tuo, kad žmogus, pasiekęs įtakingumo, turtingumo, galybės, nesinaudoja jais, nedaro to, ką jis galėtų daryti, o tenkinasi nusimanymu apie tokį galimumą, t. y. jis džiaugiasi pačios savo galimybės tai ir tai daryti žinojimu, nors paprastai arba net niekuomet neaktualizuoja šitos galimybės. Pavyzdžiui,

[4] Toliau pamatysime, kad sąmonė sąlygoja ir kitą laisvės aspektą — žmogaus vidinę laisvę, jo viešpatavimą vidiniame, psichiniame pasaulyje.

žmogus dažnai aukština tokias savo teises, kuriomis jis niekuomet nesinaudoja. Jam pakanka paties galimumo jomis naudotis. Ir jeigu aplinkybės taip pasikeičia, kad jis netenka šių teisių, šių nerealizuojamų galimybių (pavyzdžiui, keliauti, lankyti teatrą ir pan.), tai jis nuliūsta ir jaučiasi nuskriaustas. Tai mums parodo, kokį svarbų ir reikšmingą vaidmenį žmogaus gyvenime vaidina grynas galimumas. Šitas *galimumas* — tai teigiama subjektyvios laisvės ypatybė[5].

Antra vertus, galios stoka, savo bejėgiškumo supratimas neišvengiamai lydimas bejėgiškumo ir priklausomybės nuo išorinės aplinkos jausmo. Kuo mažiau žmogus pažįsta gamtos reiškinius, jų priežastis ir savitarpio santykius, tuo mažesnė jo galia, jo sugebėjimas veikti aplinką, pajungti gamtos jėgas ir priversti jas tarnauti savo reikalams bei tikslams. Primityviame žmoguje šitas priklausomybės nuo gamtos gaivalų jausmas yra labai didelis. Ir tai suprantama atsižvelgiant į jo prigimties ypatumus ir į jo padėtį aplinkiniame pasaulyje. Toks žmogus užima, taip sakant, vidurinę vietą tarp gyvulio ir kultūringo žmogaus. Jis jau nebegali visiškai pasikliauti savo instinktais, nes jo sąmoningumas jau pasiekė tokį evoliucijos laipsnį, kad jis supranta jų ribotumą, supranta, kad instinktai negali numatyti visų galimų atvejų bei situacijų. Kita vertus, jo mąstymas dar nepakankamai diferencijuotas, kad jis galėtų suvokti ir gilintis į tą priežastingumo sąryšį, kuris valdo gamtos reiškinius; jo mąstymas dar visiškai nugrimzdęs vaizdingume ir nesugeba pakilti iki abstrakčių sąvokų (idėjų), fiksuojančių gamtos dėsnius. Iš to atsiranda nerimo jausmas ir pagaliau baimė; jis bijo tų nežinomų galybių, kurios jį supa iš visų pusių ir gresia jo buvimui. Primityvių tautų religijose baimės jausmas vaidina labai svarbų ir dažnai net dominuojantį vaidmenį. Tai nereikia suprasti taip, tarytum baimės, priklausomybės nuo gamtos gaivalų jausmas būtų vienintelis primityvių religijų pamatas ir kad

[5] Man svarbu ne tai, kad aš keliausiu, aplankysiu teatrą, nusipirksiu namą, automobilį, bet tai, kad aš *galiu* tai padaryti.

religijos kilmę būtų galima išaiškinti iš šio jausmo (kaip manė epikūriečiai ir jų sekėjai — XVIII amžiaus ateistai). Bet kiekvienu atveju nerimo ir baimės jausmas neabejotinai yra esmingas konstitutyvus primityvios religijos momentas, ir net aukštesnėse religijos formose (judaizme, krikščionybėje) Dievo baimė iš dalies charakterizuoja žmogaus santykiavimą su Dievu (su aukščiausia esybe). Pavyzdžiui, F. Schleiermacheris religingumą apibrėžia kaipo priklausomybės nuo absoliuto jausmą. Bet jei yra taip, tada religija (religingumas) visų pirma reiškia nelaisvę, vergovę. Kaip pastebėjo G. Hegelis kritikuodamas F. Schleiermacherį, daugelyje primityvių religijų šitas momentas turi viršenybę ir uždeda joms ypatingą, niūrų atspalvį. Bet aukštesniosiose religijose pasirodo ir šito momento priešingybė bei atsvaras — išganymo arba išgelbėjimo idėja, kuri reiškia žmogaus išlaisvinimą nuo gamtos gaivalų ir visų pirmiausia nuo mirties. Vadinasi, čia kaip tik laisvės idėja įgauna lemiamą reikšmę. Apie tai kalbėsime vėliau. Dabar mums buvo svarbu tik nustatyti, kad sąmoningumas, protas sukuria mokslą ir medžiaginę kultūrą ir kad šie pastarieji nustato ir laiduoja žmogaus viešpatavimą gamtoje, taigi tam tikrą laisvę arba nepriklausomybę nuo išorinio pasaulio. Iš šio fakto jau buvo padaryta išvada, kad ateis toks istorinis momentas, kai žmogus atspės ir suvoks visas gamtos paslaptis, kai jis ištisai pažins esminę jos struktūrą bei dėsningumą ir kai, vadinasi, jo sugebėjimas valdyti gamtos reiškinius savo nuožiūra bus niekuo neapribotas. Kartu žmogus pasieks visišką savarankiškumą ir nepriklausomumą nuo išorinių jėgų ir bus visiškai *laisvas*. Ir jei religija pagrįsta tiktai priklausomumo nuo gamtos gaivalų jausmu, tai kartu ir ji nustos buvusi, žmogui nereikės Dievo, to aukščiausio viseto tvarkytojo ir valdovo, pats žmogus užims, taip sakant, Dievo vietą. Bet tokia išvada vargu ar gali būti pateisinta, nes 1) religijos kilmė, kaip tai parodo gilesnė religinio buvimo analizė, negali būti ištisai išaiškinta iš žmogaus priklausomybės nuo gamtos gaivalų, nuo išorinių jėgų; 2) abejotina, ar žmogus iš tikrųjų pajėgia ištisai pažinti ir suvokti pasaulio esmę, ir 3) medžiagi-

nės kultūros pažanga, nors ji ir didina bei išplečia žmogaus galią ir viešpatavimą gamtoje, kartu įstumia jį į kitą ne mažesnę priklausomybę — padaro jį kultūros darbuotoju, kuris jau esti *objektyvinės* kultūros valdžioje.

Tai galima taip paaiškinti. Visų pirma kultūros plėtra bei skleidimasis remiasi darbo pasidalijimu arba pasiskirstymu. Kultūrinis darbas pasidaro toks komplikuotas ir platus, kad vienas individas pats negali jo atlikti. Jis turi pasirinkti vieną arba kitą profesiją, sutelkti joje savo jėgas ir savo mokėjimą, taigi jis pasidaro specialistu, profesionalu, kurio mokėjimas apribotas labai siauros sferos. Ir tokio specialisto darbas nėra savarankiškas, jis remiasi kitų specialistų darbu, ir tik bendradarbiaudamas su kitais jis gali kurti kultūriniam gyvenimui reikalingas gėrybes. Jau šiuo atžvilgiu kultūrinio individo autarkija, jo savarankiškumas daug mažesnis negu savarankiškumas primityvaus žmogaus, kuris pats apsirūpina viskuo, ko jam reikia. Be to, kultūrinio žmogaus interesai bei reikalai daug įvairesni ir komplikuotesni už primityvaus žmogaus reikalus. Kultūrai augant, auga ir žmogaus reikalai bei reikalavimai, kuriems patenkinti jis priverstas naudotis kitų individų pagalba ir darbu. Dėl to didėja žmogaus priklausomybė nuo kitų žmonių (ir nuo kolektyvo).

Pagaliau, kultūrai žengiant pirmyn, ypač auga ir didėja jos objektyvinė pusė, t. y. žmogaus sukurtų gėrybių visetas (medžiaginės kultūros gėrybės, mokslo, meno, socialinio gyvenimo padarai ir t. t.), taigi tas visetas, kuris išlieka ir tada, kai jį sukūręs veiksmas jau nustojo vykęs. Šita objektyvinė kultūra stovi prieš individą kaipo kažkas savaiminga, su kuo individas turi skaitytis, ką jis turi išlaikyti ir apsaugoti, kam galų gale jis turi tarnauti. Kultūrinio žmogaus darbas, kuriam jis pašvenčia visą savo gyvenimą ir savo jėgas, paskirtas kultūrinių gėrybių kūrimui, ir tiktai toks gėrybių kūrimas pateisina jo gyvenimą ir suteikia jam visuomenės akyse tikrą vertę. Tokiu būdu pradinis žmogaus ir kultūros santykis pavirsta savo priešingybe. Jei iš pradžių kultūra tarnauja žmogui, tai dabar žmogus tarnauja

kultūrai. Todėl klaidinga manyti, kad kultūra, pagrįsta sąmoningumu, tik išlaisvina žmogų, individą. Tą laisvę, kurią ji jam duoda viena ranka, atima iš jo kita. Tai parodo mums dialektinį *išorinės* laisvės pobūdį: išvaduodama žmogų iš gamtos jėgų vergijos, ji iš priemonės pavirsta savarankišku tikslu ir priverčia žmogų jai pačiai tarnauti.

Bet sąmoningumas — ne tik išorinės laisvės pamatas ir variklis. Kartu jis yra ir *vidinio pasaulio savarankiškumo bei laisvės* pamatas. Ir čia kūrybinė sąmoningumo galia pareina nuo to, kad jis atveria žmogui galimumo sferą, t. y. suteikia jam sugebėjimą išeiti už aktualios esamybės ribų ir aprėpti tai, kas tik įmanoma arba galima. Žinoma, šitas sugebėjimas savo esme nėra teorinis, jis nesireiškia iš pradžių kaipo mąstymas, numatąs ir svarstąs visokias abstrakčias galimybes (eventualumus, hipotezes). Jis kyla iš *praktinių žmogaus reikalų*. Kai žmogaus veikla nebesibaigia tik tiesioginėmis (refleksinėmis ar instinktyviomis) reakcijomis ir jis iš daugelio veikimo galimybių pasirenka tinkamiausią, tai jam tenka įsidėmėti ne tik patį geidžiamąjį objektą, siekinį ir tas medžiagines priemones, kurios turi jį įvykdyti, bet ir savo veikimo būdą ir aktyvumą, t. y. subjektyvias veikimo sąlygas, nuo kurių pareina veikimo rezultatas, jo vaisingumas. Tai pirmiausia kūno judesiai, jų koordinacija, greitumas ir stiprumas, paskui vidinė energija — valios ir dėmesio įtempimas bei susikaupimas. Tokiu būdu tie momentai, kurie iš pradžių lieka užpakaliniame sąmonės fone, dabar iškeliami aikštėn ir šiek tiek įeina į dalykinės sąmonės lauką, t. y. sąmonės intencija krypsta ne tik į išorę, į reiškinius, bet ir į vidų, į paties subjekto potyrius. Iš sąmonės vidinės intencijos atsiranda *refleksija, refleksinis mąstymas*. Be to, refleksiją žadina ir skatina socialinė žmogaus sąveika su kitais individais. Žmogus stebi, kaip jo elgimasis atsiliepia į kitus žmones, kaip jie reaguoja į jį, ir tai priverčia jį kreipti dėmesį į patį save, t. y. į savo minčių, norų, geismų, jausmų, nuotaikų, intencijų pasireiškimus (žodžiais, poelgiais, gestais). Jis įsitikina tuo, kad negalima arba mažų mažiausia nepatartina rodyti kitiems viską, ką jis galvoja, jaučia ar nori. Tokiu būdu jis pripranta kaskart

daugiau skirti savo vidinį pasaulį, kuris tiktai jam pačiam prieinamas ir kitiems uždaras, nuo išorinio, visiems bendro (fizinio) pasaulio ir vertinti ypatingą ir savarankišką jo reikšmę.

Pagaliau nereikia išleisti iš akių dar vienos svarbios aplinkybės. Dažniausiai tie tikslai, kurių siekia žmogus ir kuriuos jis stengiasi įvykdyti, reikalauja daug pasiruošimų. Jie negali būti pasiekiami tiesiog, bet tik aplinkkeliais, t. y. pirmiausia turi būti paruoštos ir įvykdytos tos priemonės, kurios reikalingos jiems įgyvendinti. Kitaip sakant, šių tikslų realizavimas vyksta pagal tam tikrą anksčiau numatytą planą. Toks planas sudaromas ir paruošiamas mąstymo ir *vaizduotės* pastangomis. Mąstymas, ieškodamas naujų galimybių, naujų tinkamesnių priemonių ir kelių tikslui pasiekti ir svarstydamas jų teigiamybes bei neigiamybes, visuomet remiasi ir vaizduote. Bet vaizduotės padarai priklauso vidiniam pasauliui, nors jie ir turi akivaizdoje tai, kas gali būti įvykdoma realiame (išoriniame) pasaulyje. Kuo aukštesnis dvasinio (intelektualinio) gyvenimo lygis, tuo turtingesnis ir platesnis idealus vaizduotės pasaulis. Ir kadangi žmogus dažnai susiduria su neįveikiamomis kliūtimis, neleidžiančiomis jam realybėje pasiekti savo tikslo, tai jis ieškodamas paguodos atsigręžia į šitą idealų pasaulį, kuris priklauso jam vienam ir kuris visiškai yra jo paties valdžioje, ir įsivaizduoja kaip realizuota tai, ko jis nepajėgia įvykdyti ir neturi savo realiame gyvenime. Tokiu būdu vystosi ir gilėja jo vidinis, asmeninis gyvenimas, kuris suteikia jo asmenybei tam tikrą savarankiškumą ir nepriklausomumą nuo išorinės (socialinės ir fizinės) aplinkos.

Refleksija, išskleisdama žmogaus savivoką (savimonę), ne tik nušviečia jo psichinį buvimą (potyrius, išgyvenimus) taip, kad jie pasidaro aiškesni ir įsakmesni. Skirtumas tarp dar neįsisąmoninto, neiškelto aikštėn psichinio buvimo ir reflektuoto, įsisąmoninto vidinio gyvenimo yra ne tik *kiekybinis*, bet ir *kokybinis*. Refleksija sukuria antrą, aukštesnę šio buvimo plotmę, kurioj atsispindi ne tik tai, kas vyksta pirminėje plotmėje, bet ir kurioje visas jos turinys glaudžiai susiejamas su asmenybės centru, su jos *Aš*. Vadinasi, tiktai refleksija (ne teorinė, bet jau praktinė) iškelia žmogaus *Aš* kaip vidinio pasaulio

branduolį bei nešiotoją ir kartu leidžia jam pasisavinti šio pasaulio turinį kaip kažką ypatingą ir savotišką, kas griežtai skiriasi nuo išorinio pasaulio. Tiktai dėl refleksijos pasidaro galima intymi individo gyvata, kuri priklauso jam vienam ir kurioje dalyvauti jis leidžia tik jam artimiems ir brangiems žmonėms. Vidiniam individo gyvenimui nusistojus ir sustiprėjus, jo buvimas jau nėra orientuotas tik į išorinį pasaulį (arba į jo santykius su aplinka), — jo viduje susidaro savarankiškas svorio *centras,* kuris priešindamasis aplinkos įtakai suteikia individo buvimui ypatingą *įtampą.* Tiesą pasakius, tik tada, kai pradeda reikštis priešingumas tarp šio vidinio centro ir aplinkos tendencijų, laisvės problema pasidaro tikrai aktuali ir reikšminga žmogui, nes pasiekęs tikros savimonės (savivokos) jis pasidaro *jautrus* visiems tiems išoriniams poveikiams, kurie vienaip ar kitaip varžo arba trukdo jo asmenybės savarankiškumą. Tai mums parodo jau primityvaus žmogaus požiūris į medžiaginės kultūros raidą ir plėtrą. Pavyzdžiui, mitas apie Prometėją, kuris pagrobęs danguje ugnį atnešė ją žmonėms ir taip davė pradžią medžiaginei kultūrai, technikai; Prometėjas buvo gerbiamas kaip herojus, išvadavęs žmoniją nuo sunkios gamtos gaivalų ir dievų vergijos.

Tačiau individui ne mažiau svarbus ir reikšmingas jo išsilaisvinimas iš tų grandinių, kuriomis jį kausto jo socialinė aplinka, ypač giminės, padermės buitis ir visi tie papročiai, kuriais remiasi primityvios visuomenės gimininė santvarka. Šioje santvarkoje atskiras giminės narys dar nesavarankiškas. Visas jo gyvenimas, jo veikla, jo interesai vadovaujami giminės ir visiškai subordinuoti jos interesams bei reikalams. Tai pasireiškia protėvių kultu ir ypač kraujo keršto papročiu. Individas visų pirma turi saugoti giminės gerovę ir santvarką, o jo asmeniniai reikalai ir interesai — antrinis dalykas. Iš pradžių individas tai nelaiko sunkia ir jį varžančia pareiga, jame dar veikia galingas giminės instinktas. Bet kai tik jis pasidaro sąmoningesnis ir jame įsigali individualybės jausmas, konfliktas tarp jo veržimosi į savarankiškumą ir gimininės santvarkos tampa neišvengiamas. Tatai yra pagrindinis Eschilo tragedijų („Agamemnonas“, „Cho-

eforos“, „Eumenidės“) siužetas. Individas kovodamas dėl savo laisvės tragiškai žūsta. Bet nors herojus žūsta ir dievai jį baudžia už jo drąsą, mėginimą atsipalaiduoti nuo tradicinių gimininių papročių, vis dėlto jo likimo tragiškumas liudija, kad jo nusidėjimas nėra gryna ir tikra blogybė, bet kad jame glūdi ir teigiamas momentas. Herojus kovoja dėl individualybės teisių ir vertingumo, t. y. dėl tokių vertybių, kurios gali įsigalėti ir išsiskleisti tik aukštesniame kultūros laipsnyje.

Bet šitos tragedijos iškelia, be to, dar kitą svarbų momentą: tragiškas konfliktas tarp individo laisvės troškimo ir jį varžančios socialinės aplinkos įgauna dar didesnį aštrumą todėl, kad jis vyksta ne tik tarp individo ir jį supančių jėgų, bet ir individo *viduje*. Tradicinė moralė, papročiai įkūnyti ne tik prieš jį stovinčioje giminėje, bet veikia jį ir kaip dvasinės galybės, įsikerojusios jo paties sieloje, jo *Aš* ir sąlygojančios jo sąžinę, jo tikėjimus, jo mąstymo būdą. Todėl veržiantis į laisvę individui tenka kovoti su pačiu savimi ir šalinti tas kliūtis, kurias jis randa savo prigimtyje. Ir apskritai kuo daugiau jis susipažįsta su pačiu savimi, tuo daugiau jis pastebi, kad tie sunkumai, kurie jam kliudo pasiekti tikros laisvės bei savarankiškumo, pareina ne tik nuo išorinės aplinkos, bet ne mažiau ir nuo jo paties, nuo jo prigimties. Ir ne tik todėl, kad jis nepajėgia visiškai atsikratyti socialinių tradicijų įtakos, bet ir todėl, kad jo individuali prigimtis toli gražu nėra vieninga ir harmoninga: joje glūdi daug vienas kitam prieštaraujančių polinkių, kurie kartu negali būti įvykdomi; tenkinant vieną, tenka slopinti kitą. Pagaliau individas patiria savyje ir tam tikrą priešingumą tarp savo proto ir savo aistrų bei geismų, t. y. emocinės psichinio gyvenimo pusės. Protą čia reikia suprasti ne kaip teorinio, kontempliatyvaus mąstymo sugebėjimą, o kaip praktinį protą, kaip sąmonės budrumą ir apdairumą, kuris atstovauja individo kaipo visybės ir jo ateities interesams ir gina juos nuo aktualių esamųjų geismų ir polinkių. Šitas konfliktas pasireiškia kaip priešingų motyvų susidūrimas ir kova. Tai, kur traukia žmogų esamieji reikalai ir emocijos, dažnai nesuderinama su tuo, ko reikalauja jo ateitis ir bendra gerovė. Šitie konfliktai individui rodyte rodo,

kad ir jo paties prigimtis toli gražu nėra visiškai jo valdžioje, kad neretai jo emocijos, afektai priverčia jį daryti tai, ko jis, rimtai apsvarstęs situaciją, negali savo bendrų interesų atžvilgiu pateisinti ir pripažinti geru ir tinkamu poelgiu (vis tiek, ar jis priklauso moralės ar nemoralės sričiai). Aistros ir emocijos dažnai veikia kaip gaivališkos jėgos, kurioms individas nepajėgia priešintis. Ir tada jo poelgis jam pačiam pasirodo esąs priverstinis, nelaisvas. Jis veikia ne gera valia, bet prievarta. Todėl ir kai nusikaltėlis nusižengia jautulių veikiamas, tai šita aplinkybė teisėjo akyse mažina, švelnina jo kaltę. Antra vertus, ir tais atvejais, kai individui pavyksta sustabdyti ir nugalėti afekto veržimąsi, jis jaučiasi nuslopinęs arba paraližavęs emocines savo prigimties tendencijas. Vadinasi, ir čionai proto ir išmintingumo pergalė reikalauja tam tikros prievartos, taigi tam tikro laisvės apribojimo.

Apskritai ikifilosofinis mąstymas į išmintingumo viešpatavimą žmogaus elgesiui žiūri kaip į vidinės laisvės pasireiškimą, nes jis laiduoja sąmonės budrumą ir aiškumą. Intensyvios emocijos, priešingai, pasižymi tuo, kad siaurina sąmonės akiratį ir nukreipia ją tik į vieną objektą ar vieną veiksmą, o visos iš poelgio išplaukiančios pasekmės (ateities matmuo) pranyksta iš sąmonės lauko. Todėl ir sakoma, kad afektai, geiduliai aptemdo protą, kad jie apakina žmogų ir atima iš jo įžvalgumą, sugebėjimą kaip reikiant susigaudyti esamoje situacijoje. Kur nėra aiškaus sąmoningumo, ten nėra ir laisvės, laisvo apsisprendimo. Todėl žmogus neretai savo geidulių veržimąsi jaučia kaip kažką jam svetima, kaip svetimos galybės įsikišimą į jo vidinį, asmeninį pasaulį; jam rodos, kad ne jis pats veikia, bet kad už jį galingesnė jėga priverčia jį elgtis būtent taip, o ne kitaip; jis mano esąs piktos dvasios apsėstas.

Tačiau reikia pažymėti, kad sąmonės laisvė, jos apsisprendimas yra varžomi, kaip mano žmonės, ne tik iš apačios žemesniųjų, nesąmoningų jėgų, instinktų, aklų geidulių ir afektų, bet ir iš viršaus aukštesniųjų galybių, kurios vertinamos kaip kažkas teigiama bei vertinga. Tokiu pobūdžiu pasižymi, pavyzdžiui, visos tos psichinės būsenos, kurios apibūdinamos kaip *įkvėpi-*

mas (inspiratio, вдохновение, Eingebung), vis tiek ar tai bus kūrybinis įkvėpimas meno srityje, ar religinis įkvėpimas, pasireiškiąs pranašavimo ir ekstazės forma, ar mokslinė, filosofinė intuicija, atverianti naujas pažinimo perspektyvas ir principus. Visais šiais atvejais individas parodo nepaprastą aktyvumą, jo intelektualinės ir dvasinės jėgos pasiekia kraštutinę, aukščiausią įtampą, bet kartu jam rodos, kad tokia jėgų įtampa pareina ne nuo jo, bet nuo kažkokios išorinės galybės, kuri jį valdo, jame veikia, naudodamasi juo kaipo priemone ar tarpininku, per kurį ji apsireiškia žmonių pasaulyje. Vadinasi, čionai nepaprastas žmogaus kūrybiškumas išplaukia ne iš jo sąmoningos valios, iš jo intelekto pastangų, ne iš jo laisvo apsisprendimo, bet iš to poveikio, kurį jis patiria iš slaptingos galybės, kuriam jis nepajėgia priešintis ir kurio turi klausyti. Tatai labai įdomus ir reikšmingas faktas. Kūrybinės energijos šaltinis glūdi ne pačioje sąmonėje, bet už jos ribų, ir todėl, rodos, kūryba nepareina nuo laisvo, sąmoningo apsisprendimo, bet pasižymi tam tikru ypatingu būtinumu arba net prievarta[6]. Taigi pasirodo, kad žmogaus vidinės laisvės, kaip ji paprastai suprantama, sfera apribota ne tik iš apačios instinktų ir nesąmoningų jėgų, bet ir iš viršaus — tų aukštesniųjų galių, kurios maitina ir ugdo jo kūrybiškumą.

Bet maža to: vidinė sąmonės laisvė apribojama ir varžoma ne tik vidinių, psichinių faktorių, bet ir išorinių faktorių, visų pirma žmogaus *kūno,* tarpininkaujančio tarp psichinio ir fizinio pasaulio. Sąmonė, sąmoningumas, tai, kuo, rodos, remiasi žmogaus savarankiškumas ir kuo jis iškyla virš visos organiškos gamtos, tai, kas leidžia jam sakyti „aš" ir statyti savo asmenybę prieš visą savo aplinką, iš tikrųjų yra labai nepastovus, netvir-

[6] Plg. kaip Platonas aiškina poeto įkvėpimą dialoge „Ionas": įkvėpimo pradmuo bei šaltinis — Dievas; kaip magnetas įmagnetina geležinį žiedą taip, kad šis traukia kitus žiedus ir savo ruožtu suteikia jiems magnetinę jėgą, sujungiančią juos į vieną grandinę, taip ir Dievas įkvepia poetą, žadindamas jo kūrybinį sugebėjimą, ir poetas savo kūriniais užkrečia tuo pačiu įkvėpimu savo klausytojus.

tas dalykas, glaudžiai susijęs su kūno būsenomis ir pareinąs nuo jų pasikeitimų. Veikiama kūne vykstančių fiziologinių procesų sąmonė arba laikinai visai pranyksta (kaip giliame miege arba žmogui apalpus), arba taip pasikeičia (pavyzdžiui, žmogui susirgus nervų liga arba apsinuodijus alkoholiu), kad nustoja savo aiškumo ir budrumo, t. y. kaip tik tų ypatybių, kuriomis pagrįstas jos laisvas apsisprendimas[7].

Pagaliau faktas, kuris turi lemiamą reikšmę, — tai sąmonės buvimo pareinamybė nuo kūno gyvybės. Kūno *mirtis* yra ir sąmonės išnykimas, absoliutus, galutinis jos veikimo bei buvimo galas. Nuo to laiko, kai žmogus pradėjo mąstyti apie save ir savo buvimą, jis negalėjo apsilenkti su mirties klausimu, nes mirtis stovi prieš jį kaip gaivališka ir neįveikiama galybė, į kurios valdžią anksčiau ar vėliau jis neišvengiamai patenka. Pasmerkimą mirčiai jis jaučia kaip didžiausią ir sunkiausią nelaisvę, ypač kai jame jau atsirado bei įsigalėjo asmenybės idėja ir vertė. Tikėjimas į pomirtinį sielos buvimą kyla pirmiausia iš to, kad jis trokšta išsivaduoti nuo mirties valdžios. Kad ir koks būtų šitas pomirtinis egzistavimas, normalus ir sveikas žmogus visuomet teiks jam pirmenybę prieš visišką ir galutinį išnykimą, nes gyvenime jis aukščiausiai vertina *atvirą ateities akiratį*, t. y. galimumą disponuoti laiku, pasirinkti vieną arba kitą galimybę.

Tuo remiasi *vilties* gyvybinė reikšmė ir gaivinamoji galia. Viltis negalima, neįmanoma be laisvės, be tam tikro, kad ir neaiškaus, laisvės jausmo. Šitas laisvumo jausmas neišnyksta visiškai net tada, kai žmogus jau tikrai žino, kad gyvenimo galas artimas, kad jis neišvengs mirties artimiausioje, jau apčiuopiamoje ateityje; ir vis dėlto jis įsitikinęs, kad jam gyventi dar likusiu laikotarpiu jis gali taip arba kitaip elgtis ir veikti (nors galimumo ribos būtų ir labai siauros). Laisvumo jausmas nesunaikinamas ir *fatalizmo*. Tegul žmogus įsitikinęs, kad jo likimas nulemtas ir kad esmingai jis nepajėgia pakeisti būtinos jo ei-

[7] Biologiniu atžvilgiu sąmonė — antrinis ir nesavarankiškas fenomenas.

gos. Vis dėlto jo elgesys aiškiai parodo, kad jis niekuomet nenustoja įsitikinimo, jog ir likimo ribose jis galįs pasirinkti vieną arba kitą galimybę. Todėl realiame, praktiniame gyvenime fatalizmas nesutampa su griežtu ir nuosekliu determinizmu. Determinizmas — tai grynai teorinė pažiūra. Fatalizmas, priešingai, — tai praktinę reikšmę galįs turėti tikėjimas į tai, kad kiekvienam žmogui skirtas tam tikras likimas, kurio jis negali išvengti, ir kad jo likimas pareina nuo tam tikrų aukštesnių sąmoningų arba nesąmoningų galybių, nuo Dievo arba lemties (*fatum,* Ειμαρμενη), prieš kurią net dievai negali kovoti. Šitą mintį įteigia žmogui ypač cikliškas gamtos gyvenimas, nuolatinis atsiradimo ir išnykimo, gimimo ir mirimo kaitaliojimasis, į kurį įtrauktas ir žmogaus gyvenimas. Tokia mintis įsigali jau ikimoksliniame mąstyme ir plačiau išskleidžiama bei tiksliau formuluojama filosofinėje refleksijoje. Šiuo atžvilgiu jau anksti žmogaus sąmonėje atsiranda priešingumas tarp tikėjimo į lemtį ir laisvumo tiesioginio jausmo, priešingumas, iš kurio vėliau kyla ginčas tarp *determinizmo* ir *indeterminizmo*. Šie ikimoksliniai duomenys yra visiems žinomi, nes atsiranda kiekvieno mąstančio žmogaus patyrime; vis dėlto tenka prie jų kiek ilgiau apsistoti, nes, tyrinėjant laisvės problemą, mums svarbu ne tik susipažinti su filosofinėmis teorijomis, kurios ją nušviečia vienu ar kitu aspektu, bet visų pirma su tais duomenimis, kurie sudaro jų faktinį pagrindą.

Jei mes dabar palyginsime vidinę žmogaus laisvę su jo išorine laisve ir iškelsime klausimą, koks yra jų tarpusavio santykis, vienos nuo kitos pareinamybė, tai pasirodys, kad vidinė laisvė turi pirmenybę, kad ji pirminė laisvės forma bei apraiška, o išorinė laisvė — antrinė, nors žmogus anksčiau įsisąmonina išorinę laisvę ir visų pirma ją stengiasi pasiekti bei apsaugoti. Tai pareina, kaip buvo pasakyta, nuo to, kad sąmonė iš prigimties yra nukreipta į išorinį pasaulį ir žmogaus gyvenimo svorio centras glūdi jo santykiuose su aplinka. Tačiau kai jis pradeda reflektuoti apie laisvės sąlygas bei pagrindą ir nusimano esąs savarankiška asmenybė su savo ypatingu vidiniu pasauliu, jis suvokia, kad valdyti aplinką galima tik valdant save

26. 1721

ir kad būtina išorinės laisvės sąlyga yra tam tikra vidinė laisvė. Tai, kas žmogų pavergia ir atiduoda laukujų jėgų valdžion, nėra tik išorinės (fizinės ir socialinės) aplinkybės, bet ir jo paties geismai bei aistros, kurie pririša jį prie vieno arba kito geidžiamo objekto. Todėl ne tik beveik visi moralės mokslai, bet ir kasdieninio praktinio gyvenimo patyrimas įtikina žmogų, kad geriausias laisvės laiduotojas ir saugotojas yra praktinis protas, nes tiktai jis laiduoja sąmonės akiračio platumą ir jos budrumą, t. y. vien protas leidžia žmogui esamoje situacijoje įsidėmėti visas jam prieinamas galimybes, įvertinti jų teigiamybes bei neigiamybes ir pasirinkti tinkamiausią iš jų. Bet šitą uždavinį protas gali sėkmingai atlikti tik tuo atveju, jei jis netrukdomas aklų geismų bei aistrų, taigi jei žmogaus emocinė prigimtis yra šiek tiek jo valdžioje ir jo kontroliuojama. Kitaip sakant, išorinė žmogaus laisvė, jo valdžia laukujame pasaulyje geriausiai gali būti įvykdoma ir sutvirtinama protui viešpataujant jo vidiniame pasaulyje ir nustatant vidinę individo laisvę. Kuo aukštesnis kultūrinis žmogaus lygis, tuo aukščiau jis kelia protu, sąmoningumu pagrįstą vidinę laisvę ir tuo labiau jam rūpi ją ugdyti ir gilinti.

Tačiau kol vidinė laisvė susiejama su išorine laisve ir turi jai tarnauti, individo laisvė visados pasiliks tik reliatyvi, nes ji pareina ne tik nuo jo paties valios galingumo ir jo intelektualinių sugebėjimų, bet ir nuo išorinių sąlygų, kurių žmogus niekuomet nepajėgia visiškai paimti savo valdžion. Todėl rodos, kad žmogus gali pasiekti visiškos, tobulos laisvės vien savo vidiniame pasaulyje, nes čionai tarytum viskas pareina tiktai nuo jo asmenybės, jo *Aš* protingumo ir sąmoningumo. Taigi kyla klausimas: ar nepavyks individui įvykdyti visišką, tobulą savo asmenybės autonomiją ir laisvę tuo atveju, jei jis kiek galėdamas pasitrauks iš išorinio pasaulio ir susikaups pats savyje?

Tokią asmenybės autonomiją bei autarkiją, pagrįstą išimtinai vidine laisve, stengdavosi įgyvendinti graikų filosofinės mokyklos helenizmo laikais (ypač kirėniečiai, Aristipo sekėjai, kinikai, vėliau stoikai ir epikūriečiai, iš dalies skeptikai). Kad ir žymūs šių filosofinių mokslų skirtumai, vienu atžvilgiu jie visi

sutinka ir siekia to paties tikslo, nors ir skirtingais keliais. Toks tikslas — tai išminčiaus idealas, laiduojąs asmenybei vidinę laisvę, autarkiją. Trumpai pažiūrėkime, kaip jie suprato šitą idealą. Žinoma, žmogus, nenustodamas gyvenęs, negali visiškai nutraukti santykių su aplinkiniu pasauliu. Protas negali visiškai atsiskirti nuo kūno. Bet ir ne tai svarbu, kad žmogus nutrūktų nuo socialinės aplinkos ir taptų atsiskyrėliu. Išminčiui rūpi visai kitas dalykas — kad santykiai su išoriniu pasauliu nevaržytų ir netrukdytų jo asmenybės branduolio — jo *proto*. Tegul žmogaus kūnas pareina nuo išorinio pasaulio ir niekuomet negali išsilaisvinti nuo savo gyvybinių reikalų prievartos, — svarbu tiktai, kad šita nelaisvė nepaliestų žmogaus vidinio centro, jo esmės, t. y. paties jo proto. Nuo proto pareina, kaip žmogus žiūri pats į save ir į visą savo aplinką, kaip jis vertina vieną arba kitą dalyką. Todėl nuo proto pareina ir tai, kad jis nepriskirtų absoliučios vertės nė vienai gėrybei, išskyrus tiktai vieną dalyką — paties proto laisvę bei savarankiškumą. Stoikai taip formuluoja šitą mintį: visos gėrybės, kurios, žmonių nuomone, lemia gyvenimo vertę, — turtingumas, galingumas, įtakingumas, grožis, taip pat ir meilė, draugystė, mokslinis pažinimas, menas, tėvynės meilė ir t. t. — yra abejingi dalykai (ἀδιαφορα). Žmogus gali jais naudotis, kai pačios gyvenimo aplinkybės jam suteikia šitas gėrybes; bet žmogus turi mokėti ir be jų apsieiti, o netekęs jų — nesijaudinti ir išlaikyti dvasios ramumą bei pusiausvyrą. O kadangi tai, kas žmogų pririša prie visokių gėrybių, yra jo aistros, tai pirmiausia jų žmogus ir turi atsikratyti. Kiek kitaip išminčiaus idealą apibūdina hedonistai ir epikūriečiai (koks tarp jų skirtumas, mums dabar nesvarbu). Jie neneigia visų nurodytų gėrybių vertės ir pripažįsta, kad žmogus, atsiradus progai, gali jomis naudotis savo nuožiūra *(carpe diem!)*. Bet visados ir visose gyvenimo situacijose jis turi šitas gėrybes valdyti, o ne būti jų valdomas. Tada ir šių objektų nebuvimas ar netekimas niekuomet negalės paveikti jo dvasinės būsenos, jo nusistatymo, ir jis bet kokiomis aplinkybėmis jausis esąs laisvas ir savarankiškas.

Negalima neigti šio išminčiaus idealo kilnumo ir taurumo. Jis daug ką įnešė į žmogaus dvasinį gyvenimą ir iš dalies paruošė kelią krikščionybei, t. y. krikščioniškam asmenybės ir jos vidinio gyvenimo supratimui bei įvertinimui. Bet, antra vertus, jei pažvelgsime į atvirkštinę šio laisvės idealo pusę, tai pasirodys, kad jis žmogui kaštavo labai brangiai, galima net sakyti — per brangiai. Šiam idealui įgyvendinti teko nuvertinti beveik visas tas vertybes, kuriomis pagrįsta paties gyvenimo vertė bei reikšmė, nuvertinti ne tik išorines gėrybes (turtingumą, sveikatą, galią, grožį), bet ir dvasines (tiesą, meilę, draugystę ir pan.). Išlieka tiktai viena absoliuti vertybė — pati laisvė, išminčiaus autarkija ir nepriklausomumas. Bet koks yra šitos autarkijos turinys, vidinės laisvės teigiama ypatybė? Tokio teigiamo momento nėra, nes šita laisvė yra absoliuti tik tiek, kiek jai užtenka savęs ir kiek ji netarnauja jokiam kitam tikslui. Taigi šita laisvė yra grynai neigiamo pobūdžio, ir išminčiaus gyvenimas apsiriboja tuo, kad jis įvykdo šitą laisvę, t. y. savo sugebėjimą arba mokėjimą atsisakyti nuo bet kokios gėrybės, ir gėrisi savo galingumu. Tokiu būdu išminčiaus idealas, suprantamas kaip nuoseklus vidinės laisvės įvykdymas, veda prie paradoksalaus rezultato — prie išvados, kad pats gyvenimas ir visos jo gėrybės neturi reikšmės bei vertės. Tuo tarpu atrodytų, kad pati laisvė yra vertinga tiek, kiek ji yra gyvenimo ir jo vertybių realizavimo laisvė. Iš kur kyla toks paradoksas, mes pamatysime vėliau. Šiaip ar taip, pasirodo labai įdomus dalykas: vidinė laisvė, kad ji įveiktų visas išorines ribas, turi pati save apriboti; o šitas apsiribojimas galų gale sunaikina tai, ką vidinė laisvė turėjo apsaugoti — asmenybės skleidimąsi ir augimą.

Dabar mes turime griebtis kito klausimo, kurį jau esame trumpai palietę: ar laisvė yra kažkas realu ir laisvumo jausmas turi realų pagrindą, ar galbūt tai tik tam tikra iliuzija, kylanti iš klaidingo interpretavimo tokių duomenų, kurie, iš arčiau įsižiūrėjus, neturi nieko bendra su laisve? Mes jau matėme, kad ir ikimokslinėje praktinio gyvenimo refleksijoje kyla abejonių, ar iš tikrųjų žmogus yra laisvas. Ir nusimanydamas esąs išorinių jėgų valdžioje, su kuriomis jis nepajėgia kovoti, žmogus

patiki savo likimo neišvengiamumu, t. y. prieina fatalizmą. Prie panašių išvadų jį veda ir kita gyvenimo patirtis, pavyzdžiui, kai jis įsitikina tuo, kad jo jėgos ir sugebėjimai riboti, kad jis negali išeiti už savo prigimties, už jam skirtų galimybių ribų, kad kaip tik tie siekimai, kurių jis ypač trokšta, jam visiškai neprieinami ir visos jo pastangos juos įvykdyti lieka tuščios ir bergždžios. Bet iš praktinės refleksijos palaipsniui išauga ir teorinė (mokslinė ir filosofinė) refleksija, kuri, rodos, sustiprina jo abejones dėl laisvės realumo ir priverčia laikyti ją iliuzija, kylančia iš sąmonės prigimties ir jos ribotumo.

Iš tikrųjų: išorinė laisvė yra tuo platesnė ir tvirtesnė, kuo didesnė žmogaus galia, jo sugebėjimas viešpatauti gamtoje. O šito viešpatavimo pagrindas yra *žinojimas* ir visų pirma pažinimas gamtos vienodumo, t. y. tų dėsnių, nuo kurių priklauso visi joje vykstantys procesai. Dėsnių pažinimas leidžia, remiantis praeities patyrimu, numatyti ateitį ir taip keisti išorinių procesų eigą, kad jie tarnautų gyvybiniams žmogaus reikalams. Bet gamtos dėsniai — tai ne kas kita, kaip bendro priežastingumo principo specifikacijos arba atmainos. Šitas principas universalus ir būtinas. Jis tvirtina: jei reiškiniai *A* ir *B* surišti priežastingumo ryšio, tai visur ir visados, kur ir kai įvyks *A* (ir nebus trukdančių aplinkybių), atsiras ir *B*[8]. Kiekvienas reiškinys turi savo priežastį, ir kur nėra priežasties, negali būti ir padarinio. Neigiama formulė: *de nihilo nihil fit* (iš nieko niekas neatsiranda); teigiama formulė: *de aliquo necessario fit aliquid* (iš ko nors būtinai atsiranda kas nors). Nėra padarinio be priežasties; priežastis negali neturėti padarinio. Todėl ryšys tarp priežasties ir padarinio yra ne tik *kokinis*, bet ir *kiekinis*. *Causa aequat effectum*, priežastis prilygsta (kiekio atžvilgiu) padariniui. Todėl priežastingumo principas neatskiriamai susijęs su *energijos tvermės principu*. Visi reiškiniai yra dydžiai, t. y. atstoja tam tikrą energijos kiekį. Ir jei padarinys prilygsta prie-

---

[8] Žinoma, čia *A* ir *B* — sudėtingi reiškiniai arba kompleksai aplinkybių, vadinasi, *A* yra visuma tų sąlygų, nuo kurių priklauso *B*.

žasčiai, tai energijos kiekis visuomet lieka tas pats. Kinta tiktai energijos forma arba rūšis (šiluma, elektra, cheminė energija, šviesos energija, mechaninė energija), viena energija pavirsta kita, ir visos energijos rūšys susietos griežtai apibrėžtais ekvivalentiškumo santykiais. Todėl gamtos dėsniai, būdami priežastingumo specifikacijomis, duodasi išreiškiami matematinėmis formulėmis. Žinoma, energijos kiekis turi būti ne tik pastovus, bet ir ribotas. Pažinimas gali suvokti ir užfiksuoti vien tai, kas apskritai ribota (arba mažų mažiausia, kas ribota vienu ar kitu atžvilgiu). Todėl kiekvienos reiškinių sistemos energijos kiekis yra griežtai apibrėžtas; ir kadangi kiekviena tokia sistema įeina kaipo dalis į visatą (pasaulį kaipo visumą), tai ir fizinio pasaulio energija turi būti ribota. Tai būtina gamtos mokslų supozicija. Kad ji pamatuota, liudija gamtos reiškinių pažinimo galimumas.

Štai kodėl priežastingumo ir energijos pastovumo principų galiojimas laiduoja žmogaus viešpatavimą gamtoje ir kartu jo išorinę laisvę. (Plg. F. Bacono koncepciją: *natura parendo vincitur;* gamta nugalima jai paklūstant.) Bet iš priežastingumo principo visuotinumo bei būtinumo išplaukia viena svarbi išvada, liečianti patį žmogų. Pats žmogus yra gamtos padaras, jis nestovi nuošaliai nuo gamtos sistemos, bet įeina į ją ir todėl paklūsta priežastingumo valdžiai. Jei yra taip ir jei kiekviena pasaulio būsena bet kokiu momentu vienareikšmiškai determinuojama visų anksčiau einančių būsenų, tai ir žmogaus buvimas, jo elgesys, visi jo veiksmai ir jo būsenos kiekvienu momentu griežtai ir vienareikšmiškai apibrėžti. Ir šitą apriorinę išvadą patvirtina, rodos, ir mūsų psichinio gyvenimo analizė. Kiekvienas žmogaus valios aktas, kiekvienas pasiryžimas ir veiksmas yra motyvuotas, t. y. pareina nuo tam tikrų motyvų arba akstinų. Suprasti žmogaus elgesį galima tik suvokiant jam vadovaujančius motyvus. Tik atsižvelgiant į motyvus žmogaus elgesį galima įvertinti. Pirmas klausimas, kurį mes iškeliame, kai žmogaus poelgis mus nustebina, yra: kodėl jis tai padarė? kodėl jis taip pasielgė? Ir pats veikiantis subjektas pateisina savo elgesį, nurodydamas jo motyvus, akstinus. O jei jis nenu-

rodo, kokie buvo šie motyvai, tai mes tarsime, kad jis arba nori juos paslėpti, arba kad jo elgesys buvo nesąmoningas, taigi kad jis neįsisąmonino savo motyvų, bet niekuomet nesutiksime, kad tokių motyvų visiškai nebuvo, kad jo poelgis buvo *nemotyvuotas*. Žinoma, žmogaus poelgis nėra sąlygojamas tiktai to motyvo (jausmo, polinkio, geismo), kuris atsiranda jo sąmonėje. Visiška jo priežastis susidaro be aktualaus noro arba geismo iš žmogaus būdo (bendros jo prigimties), iš jo esamosios būsenos, iš jo patyrimo ir aktualios situacijos, t. y. iš vidinių ir išorinių faktorių. Gali būti ir daugelis poelgį veikiančių akstinų, iš kurių vieni prieštarauja kitiems. Tokiam konfliktui atsiradus, pasielgimas galų gale determinuojamas stipresnio motyvo (taip pat kaip ir fiziniame pasaulyje didesnė jėga nugali priešingą jai mažesnę jėgą). Ir psichiniame gyvenime galioja principas: *operari sequitur esse,* veikti plaukia iš būti, t. y. daikto (subjekto) prigimtis sąlygoja jo veikimą ir jo reakcijas. Kiekvieno įvykio (veiksmo) priežastis yra *pakankama* ir todėl būtinai sukelia atitinkamą padarinį. Laisvas būtų tas veikėjas, kuris, tam tikro veiksmo priežasčiai atsiradus, vis dėlto galėtų jo neįvykdyti. Kitaip sakant, pakankama priežastis kartu būtų ir nepakankama; bet toks tvirtinimas pats sau prieštarauja. Todėl, rodos, subjekto laisvumas jokiu būdu nesuderinamas su universalia priežastingumo galia. Esamasis momentas yra ištisai sąlygojamas praeities; ir kadangi praeitis nėra niekieno valdžioje, tai, vadinasi, ir visi aktualūs žmogaus jausmai, mintys, abejonės, norai ir jausmai buvo jau anksčiau nulemti. Todėl ir sakoma: jei Kleopatros nosis būtų buvusi kiek ilgesnė, tai Antonijus nebūtų susižavėjęs ja, nebūtų pralaimėjęs lemiamo mūšio prieš Oktavianą ir tada visa Romos imperijos istorija būtų nuėjusi visai kitokia kryptimi; bet Kleopatros nosis negalėjo būti ilgesnė, nes jos nosies forma ir ilgis parėjo nuo visos pasaulio praeities ir nuo visų jame veikusių aplinkybių ir faktorių. Bet kaip tada galima paaiškinti ir suprasti laisvės jausmą? Tai ne kas kita, kaip iliuzija, kylanti iš poelgio priežasčių nežinojimo. Nežinodamas visų tų faktorių, kurie lemia žmogaus elgesį, jis tiki esąs laisvas. B. Spinoza sako: jei žemyn krintąs

akmuo turėtų sąmonę, tai jis, kaip ir žmogus, manytų esąs laisvas, t. y. pats laisvai pasirinkęs kritimą žemyn. Tokiu būdu žmogus pakliūva į gana keistą ir net paradoksalią padėtį. Pažinimas, kad jis laiduotų išorinį žmogaus galingumą ir laisvę, turi būti savarankiškas, objektyvus ir universalus. Būdamas toks, jis į tyrinėjimo objektų sferą įtraukia ir patį žmogų ir subordinuoja jį tam pačiam dėsningumui, kuris valdo visą gamtą. Tuo jis įtikina žmogų, kad jo laisvė yra ne kas kita, kaip sąmonės iliuzija, prietaras, pareinąs nuo pirmykščio jo praktinio žinojimo netobulumo ir neaiškumo. Žodžiu, pažinimas sunaikina tai, ką jis turėjo sutvirtinti ir išplėsti.

Šitą išvadą, kad visa tikrovė yra būtina ir kad todėl valios laisvė yra negalima, priėjo jau senovės filosofai. Tiesa, jiems dar buvo nežinoma ta priežastingumo formulė, kuri naujaisiais laikais buvo nustatyta tiksliuosiuose gamtos moksluose ir kuri jį susieja su energijos tvermės principu. Todėl kai kurie iš jų (tarp jų net Aristotelis) neneigė ir atsitiktinumo galimumo (pavyzdžiui, atsitiktinio organizmų atsiradimo iš neorganinės medžiagos: *generatio aequivoca*), t. y. tokių įvykių, kurie neturi pakankamo pagrindo (priežasties). Tačiau kai tik jų iškeliamas bendras klausimas dėl įvykių galimumo ir būtinumo, jie tylomis pripažįsta priežastingumo visuotinumą arba pakeičia priežastingumą kitu universaliu principu (pavyzdžiui, Aristotelis — teleologiniu ryšiu). Antai senovės atomistika (Demokrito ir kt.) pagrįsta priežastingumo būtinumu ir universalumu. Taip pat ir Diodoras Kronas, megariečių mokyklos atstovas, tvirtina, kad kiekvienas mūsų sprendimas, kuris liečia ateitį (būsimąjį įvykį), būtinai yra arba teisingas, arba neteisingas, nes jis jau nulemtas visų anksčiau einančių įvykių (Diodoras polemizuoja su Aristoteliu, kuris nepripažino šios alternatyvos ir manė, kad du priešingi (prieštaraujantys) sprendimai apie būsimąjį įvykį vienodai teisingi arba galimi). Todėl Diodoras galimumo sąvokai nepriskiria jokios savarankiškos reikšmės. Galimumo sfera sutampa su tikrovės ir būtinumo sfera, nėra už ją platesnė. Realiai galima vien tai, kas iš tikrųjų yra ir kas kartu yra būtina. Priešingu atveju tektų pripažinti, kad iš to, kas galima,

gali pasidaryti tai, kas negalima (jei šita galimybė neįvyks, tai ji kartu pavirs negalimybe). Aišku, kad neigdamas galimumo savarankiškumą Diodoras kartu sunaikina ir realų laisvės pamatą, nes laisvė tėra tiktai ten, kur duota daugelis realių galimybių.

Tačiau tokiu aprioriniu samprotavimu, neigiančiu laisvę, negalima pasitenkinti, — determinizmui reikia, be to, išaiškinti, kaip priežastingumo principas, kurio galiojimas tiksliai nustatytas ir patikrintas fiziniams reiškiniams, gali būti pritaikytas ir psichiniams reiškiniams. Šitas klausimas determinizmo šalininkų nevienodai sprendžiamas, nes atsakymas į jį pareina nuo to, kaip interpretuojamas santykis tarp fizinių ir psichinių reiškinių (tarp kūno ir psichikos). O dėl šitos problemos iki šiol daug ginčijamasi. Psichofizinę problemą galima išspręsti materialistiškai mechanistiškai, tai reiškia — pripažinti, kad priežastingumo dėsnis tikslia prasme galioja vien fiziniams reiškiniams. Tiktai fiziniai reiškiniai yra matuojami ir gali būti tiksliai apibrėžti kiekio atžvilgiu. Mes galime stebėjimo ir eksperimento būdu nustatyti, kad viena medžiaginės energijos rūšis pavirsta kita pagal tam tikrą griežtai apibrėžtą ekvivalentiškumo santykį, bet iki šiol nepavyko įrodyti, kad egzistuoja ypatinga psichinė energija, kuri skirtųsi nuo visų fizinės energijos rūšių. Be to, psichiniai reiškiniai, nors ir skiriasi savo intensyvumu, vis dėlto nesiduoda matuojami. Jiems trūksta erdvinių ir laikinių determinacijų apibrėžtumo, kuris sudaro būtiną matavimo sąlygą. Jutimas, jausmas gali būti intensyvesnis arba ne toks intensyvus, bet niekuomet negalima sakyti, kad vienas jausmas, jutimas yra 2, 3, n kartų intensyvesnis už kitą. Arba tai galima sakyti vien ta prasme, kad tarp jų fizinių pasireiškimų arba padarinių galima nustatyti tam tikrą kiekinį santykį (pavyzdžiui, nervų susijaudinimo išplitimo sfera, raumenų susitraukimai, pulso arba širdies plakimas). Vadinasi, visuomet, kai mes norime tiksliai išaiškinti dviejų reiškinių santykį ir pareinamumą, mes priversti tyrinėjimą apriboti fizinio pasaulio sfera. Pagaliau mūsų laikų fiziologija yra nustačiusi, kad psichiniai reiškiniai neperskiriamai susiję su tam tikrais procesais nervų siste-

moje ir pirmiausia smegenyse. Kiekvieną psichinį reiškinį atitinka tam tikras apibrėžtas fiziologinis procesas smegenyse. Bet procesai, vykstą smegenyse, pareina nuo kitų procesų periferinėje nervų sistemos dalyje, o šie — nuo tam tikrų išorinių dirginimų. Tokiu būdu visi šie fiziniai procesai sudaro vieną tolydinę grandinę, kurios grandys yra surištos būtinu priežastingumo ryšiu. Bet tiktai tie iš jų, kurie vyksta nervų centre (smegenyse), yra lydimi tam tikrų psichinių reiškinių. Vadinasi, psichinių reiškinių grandinė netolydinė, ir todėl tarp jų negalima nustatyti tikro priežastingumo ryšio. Galima vien tvirtinti, kad kiekvienas toks psichinis reiškinys turi savo būtiną fizinį pamatą tam tikrame smegenų būsenos pasikeitime.

A → B → C → D → E → F

..........B.......................E..........

Todėl psichiniai reiškiniai nesavarankiški (negali vykti be atitinkamų fizinių reiškinių, tuo tarpu fiziniai reiškiniai nuo jų nepareina), antriniai fenomenai, tai tik fizinių reiškinių atgarsiai sąmonėje (epifenomenai). Visas psichinis gyvenimas — išvestinė kūno gyvybės funkcija. Todėl ir psichinio aktyvumo nėra ir negali būti, taigi laisvės idėja (t. y. subjekto savarankiško apsisprendimo idėja) neturi jokio realaus pagrindo. Vienintelis galimas laisvės supratimas, kuris turi tam tikrą realią prasmę, yra grynai neigiamo ir reliatyvaus pobūdžio: laisvumą mes priskiriame tokiam kūnui, kurio veikimas (judėjimas) nesutinka išorinių kliūčių.

Bet galima ir kita kūno ir psichikos santykio interpretacija, kuri pripažįsta ypatingą psichinio priežastingumo formą[9]. Šita koncepcija remiasi visų pirma tiesioginiu vidiniu žmogaus patyrimu, kuris parodo, kad visos sąmonės būsenos taip susijusios, kad viena sąlygoja ir determinuoja kitą ir kad tiktai šitas ryšys ir laiduoja psichinio gyvenimo vienumą. Ir kol mes laikomės

[9] Mums čia nėra reikalo išsiaiškinti, kokiais duomenimis pagrįsta šita koncepcija; ramsčiu jai eina ypač subjektyvusis idealizmas gnoseologijoje.

griežtai tiesioginių vidinio patyrimo duomenų, tol mes nepriversti išeiti už sąmonės (psichikos) ribų, nes ir visas išorinis pasaulis mums duotas tam tikrų juslinių įspūdžių forma, t. y. sąmonės reiškinių pavidalu. Psichinis priežastingumas pasižymi tuo, kad jis daug komplikuotesnis už fizinį priežastingumą, nes į visumą tų sąlygų, kurios determinuoja tam tikrą psichinį fenomeną (pavyzdžiui, valios aktą), įeina ir žmogaus atsiminimai, ir jo sumetimai, liečią ateitį, ir motyvų apsvarstymas bei įvertinimas, ir kiti panašūs dalykai. Vadinasi, pripažįstant psichinį priežastingumą, negalima sakyti, kad pats žmogus esąs visiškai pasyvus ir veikiamas tiktai visokių faktorių iš išorės; ne, jis pats dalyvauja tame procese, kuris lemia ir formuoja jo likimą, jis pats įneša į šį formavimą visa tai, kas glūdi jo prigimtyje, jo būde, jo sugebėjimuose[10]. Bet, šiaip ar taip, ir psichinis priežastingumas pasižymi tuo pačiu apibrėžtumu bei būtinumu kaip ir fizinis priežastingumas, ir todėl laisvei tikslia žodžio prasme čionai nėra vietos. Apie laisvę kalbėti galima tik reliatyvia prasme, skiriant tokį subjekto poelgį, kuris ištisai sąlygojamas jo paties prigimties (jo būdo, jo asmenybės), nuo tų jo veiksmų, kurie yra priverstiniai, t. y. pareina nuo išorinių, pačiame subjekte neglūdinčių priežasčių. Pirmuoju atveju galima sakyti, kad subjektas pats lemia savo elgesį (pagal savo individualią prigimtį) ir šia prasme elgiasi laisvai, neprievarta; bet, antra vertus, kadangi subjekto prigimtis pareina ne nuo jo paties, bet nuo jo tėvų ir protėvių, nuo visų tų aplinkybių, kurios šiaip ar taip turėjo įtakos ir poveikio jo gyvenimui, jo augimui ir rutuliojimuisi, tai, tiesą pasakius, šitas laisvas apsi-

---

[10] Remiantis subjektyviojo idealizmo pozicija, pagal kurią viskas, kas mums tiesiog duota, yra įvairios sąmonės būsenos — jusliniai įspūdžiai, vaizdiniai, jausmai, siekimai, emocijos, valios aktai ir t. t., — galima net sakyti, kad psichinis priežastingumas yra *pirminė* jo forma, nes visi fizinio pasaulio procesai mums prieinami vien tiek, kiek jų vaizdai įeina į mūsų išgyvenimų, psichinių procesų srovę; grynai fizinio priežastingumo idėja atsiranda vien tada, kai mes abstrahuojamės nuo savo *Aš* ir savo psichinio gyvenimo, taigi šitą idėją suponuoja jau tam tikra abstrakcija, kuri šalina patį subjektą iš duotojo mums pasaulio vaizdo.

sprendimas tėra vien tariamas ir jokiu būdu negali pamatuoti subjekto atsakomybės už savo pasielgimą. Jeigu subjektas vadovaujamas tokių motyvų ar akstinų, kuriuos mes dorovės atžvilgiu vertiname teigiamai, tai toks elgesys pareina nuo jo prigimties, nuo to, kad jo palinkimas į gėrį yra stipresnis (didesnis) už jo palinkimą į blogį.

Norėdami kritiškai įvertinti determinizmo poziciją, mes turime tiksliau išnagrinėti psichinį priežastingumą. Ar teisinga ta pažiūra, pagal kurią priežastingumas savo esme yra tas pats ir fizinių, ir psichinių reiškinių sferoje? Ir kokie yra tie pirminiai duomenys, kuriais remiasi šita pažiūra? Atidžiau įsižiūrėdami į savo patyrimą, mes randame, kad priežastingumo ryšys visų pirma pasireiškia mūsų sąveikoje su aplinkiniu pasauliu. Mes veikiame aplinką (iš pradžių refleksyviai, instinktyviai, paskui sąmoningai) ir kartu patiriame jos atveiką. Mes tiesiogiai jaučiame savo raumenų jėgą, darydami (rankomis, kojomis) tam tikrą judesį, ir kartu jaučiame išorinio kūno, kurį mes veikiame, pasipriešinimą. Vadinasi, šiuo atveju priežastingumas susijęs su mūsų (kūno, psichofizinio organizmo) *aktyvumu*. Šiam patyrimui veikiant susidaro priežastingumo idėja (funkcionali, sąlygojanti mūsų mąstymą, bet dar abstrakčiai neformuluota), kuri taikoma ir dviejų išorinių kūnų sąveikai. Ir čionai mes priskiriame kūnams tam tikras jėgas, pasireiškiančias veiksme ir atveikoje. Fizika, kaip mokslas, tyrinėjantis išorinių kūnų santykius (subjekto kūną ji irgi traktuoja kaip išorinį kūną, mūsų pagaunamą tik per išorinius pojūčius), abstrahuojasi nuo tų duomenų, kuriuos mums suteikia mūsų kūnas, kaip gyvas psichofizinis organizmas, t. y. nuo tiesioginio jėgos (įtempimo, priešinimosi) jausmo, ir nagrinėja vien tuos rezultatus, kurie išplaukia iš vieno kūno veikimo į kitą. Todėl priežastingumo ryšys čia įgauna *funkcionalaus ryšio* formą, t. y. tokio ryšio, kur vienas reiškinys lemia ne tik kito reiškinio kokį, bet ir kiekį (nes tai yra erdviniai reiškiniai).

Kyla klausimas, ar toks priežastingumo ryšio supratimas gali būti pritaikytas ir psichiniam gyvenimui? Smulkiau nagrinėjant tuos duomenis, kuriuos mums suteikia mūsų psichinis gyveni-

mas, tenka pripažinti, kad šiuo — priežastingumo — atžvilgiu tarp fizinių ir psichinių reiškinių eigos pasirodo nemaža esminių skirtumų.

1. Nors psichiniai reiškiniai ir skiriasi vieni nuo kitų savo *intensyvumu* (vienas juslinis įspūdis, raumenų įtempimo jutimas, jausmas, emocija intensyvesnis už kitą), tačiau šitas intensyvumas a) *nesiduoda tiksliai matuojamas* ir b) niekuomet *nėra grynai kiekinio pobūdžio*, į jį visuomet įeina ir *kokinis momentas*. Iš tikrųjų mes galime tik konstatuoti, kad vienas reiškinys intensyvesnis už kitą ir kad šitas skirtumas yra reliatyviai didelis arba mažas, bet tvirtinimas, kad vienas iš jų du arba pusantro karto intensyvesnis už kitą, neturi prasmės; jis pasidaro prasmingas vien tuo atveju, jei mes pereisime prie psichinio reiškinio fizinės priežasties arba prie jo išorinių pasireiškimų ar padarinių, pavyzdžiui, tų judesių, kuriais pasibaigia vidinis susijaudinimas (pulso tvinkčiojimo arba širdies plakimo greitėjimo ir pan.). Matyt, šita psichinių reiškinių ypatybė (nematuojamumas) pareina nuo to, kad kiekiniam intensyvumo skirtumui visuomet eina pagrindu ir kokinis skirtumas; pavyzdžiui, jei skausmo jausmo intensyvumas didėja, tai jis kartu išplinta didesnėje mūsų kūno dalyje, sukeldamas kitus jausmus (įtempimo ir kitus organinius jutimus). Tai pirmasis nurodė H. Bergsonas. Vadinasi, vieno psichinio reiškinio pareinamybė nuo kito kiekio atžvilgiu negali būti tiksliai nustatyta[11].

2. Psichiniai reiškiniai negali būti tuo pačiu būdu izoliuojami nuo fizinių reiškinių, kaip fiziniai reiškiniai nuo psichinių. Fizikas, tyrinėdamas išorinę gamtą, visiškai abstrahuojasi nuo savęs, kaip stebėtojo, ir visų tų asmeninių išgyvenimų, kurie lydi jo stebėjimą. Tiktai tokiam abstrahavimui įvykus, jo stebėjimai įgauna tikrai objektyvią reikšmę. Visai kitas dalykas — psichiniai reiškiniai. Jie taip glaudžiai susiję su mūsų kūno būsena ir tų būsenų pasikeitimais, kad, mėginant abstrahuotis nuo

[11] Tai galioja ir psichinių reiškinių pareinamybei nuo išorinių fizinių priežasčių, fizinio dirginimo ir psichinio susijaudinimo santykiui.

jų sąryšio su kūnu, išardoma konkreti psichinio gyvenimo (išgyvenimų srovės) vienybė. Tiesa, galima sakyti, kad ir kūno būsenos mūsų pagaunamos per tam tikrus psichinius reiškinius (išorinius, organinius jutimus) ir kad šiuo atžvilgiu psichologas, nagrinėdamas psichiką, niekuomet neišeina už psichinio pasaulio ribų. Tačiau toks aiškinimas nėra pakankamas, nes nušviečia psichinius fenomenus tik vienašališkai, tik grynai subjektyvų jų aspektą. Visi jutimai yra šiek tiek lokalizuoti, turi tam tikrą tįsumą, ir visose emocinėse būsenose taip pat dalyvauja tam tikras kūniškas momentas (kūno atsiliepimai į psichinį susijaudinimą). Taigi psichinio gyvenimo, kaip konkrečios visybės, santykis su kūnu — esmingas jo momentas. Jei taip yra, tai vargu ar galima apie grynai psichinį priežastingumą kalbėti ta pačia prasme, kaip apie grynai fizinį priežastingumą.

3. Fizinio priežastingumo idėja visiškai abstrahuojasi nuo aktyvumo momento (kiekvienu atveju gali be jo apsieiti, jis neturi jai esminės reikšmės). Pašalinti aktyvumo momento iš psichinio gyvenimo srities negalima kartu nenaikinant psichinių reiškinių struktūros. Jau nekalbant apie sąmoningos valios ir protavimo aktus, kuriuose ypač aiškiai pasireiškia mūsų *Aš* aktyvumas, ir paprastoje išgyvenimų srovėje mes randame tam tikrą aktyvumo arba gyvybiškumo momentą, kuris neatskiriamas nuo pačių išgyvenimų ir prispaudžia jiems ypatingą atspaudą. Mūsų išgyvenimai yra gyvesni arba ne tokie gyvi, jie skiriasi didesniu ar mažesniu skaidrumu ir įsakmumu pagal mūsų esamąją psichofizinę būseną — ar mes jaučiamės sveiki, stiprūs, gerai nusiteikę, ar priešingai — nuvargę, silpni, išglebę; ir pačios išgyvenimų srovės tekėjimas kinta didėjant arba mažėjant mūsų gyvybinėms jėgoms. Nors čia aiškiai pasirodo tam tikras pareinamybės santykis (išgyvenimų gyvumo ir skaidrumo nuo subjekto būsenos, jo esamojo gyvybiškumo), tačiau jis žymiai skiriasi nuo fizinio priežastingumo.

Tiesa, šitas aktyvumas (gyvybiškumas) yra psichofizinio pobūdžio; jis glaudžiai susijęs su kūno gyvenimu, su vidinėmis jo būsenomis. Todėl tai ne dvasinis, o gamtinis, prigimtinis aktyvumas, nepareinąs nuo mūsų sąmoningos valios, nuo mūsų as-

menybės centro, *Aš*. Ir todėl kartais jis pasirodo mums esąs kažkas skirtinga nuo mūsų *Aš*, kaip mumyse veikianti galia, kuri vienodai gali arba žadinti, arba trukdyti mūsų asmenybės veiklumą. Šitas gyvybiškumas (gyvybės jausmas ir iš jo kylanti savijauta) sudaro tik mūsų vidinio gyvenimo *foną*, kuris itin įsakmiai ir aiškiai pasireiškia, kai dėl vienų arba kitų priežasčių asmenybės veiklumas mažėja arba nusilpsta.

Bet šalia šito gyvybinio fono psichinis gyvenimas, jo struktūra pirmiausia sąlygojami subjekto, asmenybės aktų; tai yra pažinimo, valios, vertinimo aktai. Tatai aktyvumas iš paties asmenybės branduolio, iš jo *Aš*, grynas aktyvumas. Todėl jis sąlygoja ir psichinių fenomenų (potyrių, išgyvenimų) ryšį, tai, ką galima vadinti psichiniu priežastingumu. Ryšys, siejąs tokius aktus, — tai *motyvacijos* ryšys. Vienas aktas motyvuoja kitą, ir todėl sakoma, kad kiekvienas žmogaus veiksmas yra šiaip ar taip motyvuotas. Pavyzdžiui, valios aktas motyvuojamas pažinimo arba vertinimo akto (situacija yra tokia ir tokia, galimybių esama tokių ir tokių, viena iš jų yra vertingesnė už kitas, todėl ji eina pagrindu valios apsisprendimui; arba sužinojęs, kad tam tikras žmogus pamelavo, neištesėjo savo pažadų, aš jo elgesį įvertinu neigiamai, keičiu savo nuomonę apie jį ir pan.). Žinoma, ne visuomet tie motyvai, kuriuos aš įsisąmoninu, sutampa su tais motyvais, kurie iš tikrųjų lemia mano poelgį. Galbūt aš klystu, priskirdamas sau vieną arba kitą (pavyzdžiui, morališkai teigiamą) motyvą, bet svarbu tai, kad įsigilindamas į save aš galiu išvysti ir tikrą, neįsisąmonintą (neigiamos vertės) motyvą. Šiaip ar taip, visi mano aktai yra sąmoningai ar nesąmoningai motyvuoti.

Mes prieiname klausimą, kuo skiriasi psichinė motyvacija nuo mechaniško priežastingumo tikslia prasme. Pagrindinė fizinio priežastingumo ypatybė yra tokia: jis seka laiko kryptį ir priklauso nuo laikinių įvykių eigos tolydumo. Tai reiškia: 1) kadangi laiko bėgis vyksta taip, kad jis per dabartį pereina nuo praeities prie ateities, tai visuomet anksčiau einąs momentas (pasaulio, sistemos būsena) vienareikšmiškai sąlygoja paskesnį; apskritai — praeitis lemia dabartį ir ateitį. Atvirkštinės par-

einamybės nėra ir negali būti (laikas ir jame vykstantys procesai neapverčiami); 2) įvykių grandinės — netrūkios, tolydžios; todėl kiekvienas momentas ar jį atitinkanti būsena veikia tiesiog vien artimiausią paskesnį momentą ar būseną, vien savo artimiausią kaimyną ir tik per jį ir jam tarpininkaujant gali veikti ir tolimesnius momentus. Todėl priežastingumo ryšys jokiu būdu negali peršokti vieną arba kitą laikotarpį ir tiesiog susieti du įvykius, neinančius vienas tiesiog paskum kitą. Tai nesuderinama su laiko ir visų laikinių procesų tolydumu, netrūkumu.

Ar šita schema galioja ir motyvacijai? Pavyzdžiu paimkime tuos aktus, kuriais remiasi subjekto elgesys praktiniame gyvenime. Kiekvienas motyvuotas veiksmas remiasi praeities patyrimu ir numato artimiausią arba tolimesnę ateitį. Jo sąranga yra *teleologinė,* jis nukreiptas į tam tikrą siekinį ir naudojasi tam tikromis priemonėmis jam įvykdyti. Šitas priemones nurodo praeityje įgytas patyrimas. Taigi *teleologinis ryšys remiasi priežastingumo ryšiu.* Numatomas tikslas gali būti įvykdomas tik tuo atveju, jei pasirinktos priemonės sąlygoja jį taip, kaip priežastis sąlygoja padarinį. Vadinasi, šiuo atžvilgiu teleologiškas veikimo būdas naudojasi tuo, ką jam nurodo priežastingumas, — esamojo tikslo realizavimui tinkančiomis priemonėmis. Jis seka priežastingumo eigą ir sąrangą.

Tačiau tuo neapsiriboja jo santykis su laiku, su laiko bėgiu. Nors veiksmas, įvykdydamas numatytą tikslą, remiasi patyrimu, tai vis dėlto ne ta pačia prasme, kokia kiekvienas įvykis fiziniame plane išplaukia iš praeities ir iš anksčiau buvusios situacijos. Pasirinktas priemones sąlygoja ne visas patyrimas vienodai, ne visa praeitis, — subjektas iš to, ką jis yra patyręs, padaro tam tikrą *atranką,* jis pasirenka tas priemones, kurios kaip tik tinka esamajai situacijai. Tiktai tokia atranka leidžia subjektui tikslingai naudotis patyrimu. Biologinė ir gyvybinė *atminties* reikšmė kaip tik tuo ir pasireiškia, kad subjektas gali disponuoti savo patyrimu ir, nepaisydamas įvykių ir potyrių realios eigos ir realaus sąryšio, iškelti tą atsiminimą, atgaivinti sąmonėje tą praeities momentą ar situaciją, kurie jam nurodo tinkamas priemones tikslui pasiekti.

Vadinasi, sąmonė, sunaudodama praeities patyrimą, nėra ištisai esamojo momento, t. y. visos praeities, valdžioje, bet sugeba peršokti bet kokį laikotarpį iš praeities, surišti dabartį su tuo, kas tiesiog su ja nesusiliečia, ir veikti pagal šitą jos nustatytą ryšį. Šiuo atžvilgiu sąmonė nepriklauso nuo realios laiko eigos ir jo tolydumo. Šita nepriklausomybė liečia ne tik praeitį, — ji vienodai apima ir ateitį. Iš tikrųjų, numatydama ateitį, sąmonė (subjektas) nelaukia, kol ji įvyks realiame laike, bet, taip sakant, užbėga jai už akių ir, išeidama iš ateities regresyvine, laiko bėgiui priešinga kryptimi, svarsto tas priemones, kurios tinka numatytam siekiniui realizuoti. Taigi ir ateities linkme subjektas *peršoka* laikotarpį, skiriantį būsimąjį tikslą nuo aktualaus momento ir, svarstydamas priemones, pereina realizavimo proceso etapus atvirkštine kryptimi. Kitaip sakant, teleologinis ryšys subjekto nustatomas tuo būdu, kad jis iškyla virš *realaus* laiko, vienodai aprėpdamas ir praeitį, ir ateitį idealioje laiko schemoje. Šita ideali vaizduotės bei mąstymo sukurta schema pati nepareina nuo realaus laiko, ji apima laikotarpį tarp dabarties ir numatyto tikslo kaip užbaigtą visybę ir tokiu būdu esamąjį momentą, t. y. savo aktualų poelgį, gali sąlygoti remdamasi ne tik praeitimi, bet ir ateitimi — numatytu tikslu ir jo ryšiu su realizavimo priemonėmis.

Bet siekinio sąryšis su realizavimo priemonėmis sudaro tam tikrą visybę, kuri yra struktūruota, kurioje vienas momentas taip sąlygoja kitą, paskesnį, kad visa priemonių grandinė vestų prie siekinio. Kitaip sakant, kiekvienas šios grandinės momentas (veiksnys) veikiančiojo subjekto įvertinamas pagal jo reikšmę visybei (tikslui). Vadinasi, momentų sąryšis turi subjektui tam tikrą prasmę, jis yra *prasmingas* ir, tiktai būdamas toks, pasidaro subjekto poelgių motyvacijos pamatu. O prasmingi ryšiai nepareina nuo realaus laiko, todėl jie įgalina subjektą iš praeities patyrimo padaryti esamajai situacijai tinkamą atranką ir pritaikyti ją ateityje numatytai būsenai įvykdyti. Tokiu būdu atviras ir iš pradžių tuščias ateities akiratis pripildomas vienos arba kitos būsimųjų veiksmų grandinės, pagrįstos teleologiniu ir, vadinasi, prasmingu priemonių ir tikslo sąryšiu.

27. 1721

Iš to aiškėja, kad tas vienareikšmis ir vientisinis santykis, kuris fiziniame pasaulyje suriša padarinį su priežastimi, psichiniame pasaulyje *komplikuojasi*, nes čia aktualus momentas sąlygojamas ne tik tolydžios praeitų įvykių grandinės, bet kartu ir atskirų subjekto atrinktų buvusių potyrių ir numatyto tikslo. Vienareikšmė, viena kryptimi einanti įvykių pareinamybė pasikeičia tokia pareinamybe, kuri nepriklauso nei nuo realaus laiko krypties, nei nuo jo tolydumo ir kuri todėl nustoja to vienareikšmiškumo, kuriuo pasižymi fizinis priežastingumas. Vadinasi, ir determinizmas, kuris remiasi fizinio priežastingumo vienareikšmiškumu, netenka pamato, kai tik jis taikomas psichinių reiškinių (potyrių) sąryšiui. Šiaip ar taip, motyvacijos ryšys, kaip teleologinis ryšys, nėra vienareikšmis ta pačia prasme, kaip fizinis priežastingumas. Tatai, žinoma, dar neįrodo absoliučios subjekto (valios) laisvės tikslia prasme, bet kiekvienu atveju sugriauna tą pamatą, kuriuo pagrįsta tradicinė deterministinė pozicija.

Žinoma, galima samprotauti ir kitaip. Nurodytos motyvacijos ryšio ypatybės negali būti neigiamos, bet tai visiškai nepaliečia ir nepanaikina realių įvykių eigos ir priežastingumo vienareikšmio apibrėžtumo, nes, nors idealioje laiko schemoje, kurioje subjektas svarsto savo elgesio galimybes, atrinkti praeities ir ateities momentai vienodai sąlygoja dabartį, nuo to realiame laike niekas nesikeičia, t. y. dabartis čia tebepriklauso tik nuo tolydžios praeities įvykių grandinės. Tai aiškėja iš to, kad ir praeities momentų atrinkimas, ir ateities numatymas įvyksta *esamuoju* momentu, ir tik visų aktualių aplinkybių visuma (t. y. nurodyti aktai kartu su visomis kitomis realiomis aplinkybėmis) determinuoja valios aktą bei jo realizavimą ir determinuoja jį griežtai apibrėžtu, vienareikšmiu būdu, kitaip jis nebūtų pakankamai motyvuotas. Todėl realiame plane vienareikšmis priežastingumo apibrėžtumas lieka tas pats ir psichiniame pasaulyje. Taigi nepareinamybė nuo realaus laiko ir priežastingumo esanti tik tariama, nes ji įvyksta tiktai idealioje, subjekto įsivaizduotoje laiko schemoje.

Tačiau toks samprotavimas psichinio priežastingumo ir jo santykio su fiziniu priežastingumu problemą nušviečia vienašališkai, nes neatsižvelgia į visus tuos fenomenus, kuriuos čia reikia įsidėmėti. Iš tikrųjų mes matėme, kad psichinio priežastingumo (motyvacijos) sfera skiriasi nuo fizinio priežastingumo sferos tuo, kad ji daug *sudėtingesnė*. Be grynai fizinių faktorių, čia veikia ir psichiniai veiksniai (fizinių momentų atgarsiai sąmonėje ir gyvybinis organizmo aktyvumas). Bet šitas sudėtingumas nėra grynai kiekinio pobūdžio, jis kartu yra ir *kokinis*, nes psichinė motyvacija, kaip parodė mūsų analizė, savo esme yra teleologinis ryšys, t. y. prasmingas ryšys, kuris savo struktūra griežtai skiriasi nuo grynai kauzalinės pareinamybės. Tačiau šitas struktūrinis skirtumas nereiškia, kad tarp fizinio priežastingumo ir psichinės motyvacijos nėra nieko bendra, kad vienas šalina kitą (tai yra nekoordinuotos rūšys). Priešingai, motyvacija, teleologinis ryšys *suponuoja* priežastingumo ryšį realiame pasaulyje ir galimas tiktai tiek, kiek šis pastarasis galioja. Tatai yra būtina teleologinio ryšio sąlyga. Bet ji nepakankama; kad teleologinis ryšys įvyktų, turi būti įvykdyta dar kita sąlyga: kad visi priežastingumo ryšiu susieti reiškiniai (momentai) sudarytų tam tikrą *visybę*, kuri taip sutvarkyta, kad visi jos elementai būtų subordinuoti vienam elementui — vykdomajam tikslui. Vadinasi, teleologinis ryšys pasižymi tuo, kad čia pasirodo nauja papildomoji determinacija, kurios nėra priežastingumo ryšyje. Šiuo atžvilgiu teleologinis ryšys yra aukštesnė ryšio lytis, kuri suteikia priežastingumui naują, aukštesnę formą, t. y. subordinuoja jį aukštesniam principui. Todėl teleologinis ryšys *negali būti redukuotas* į priežastingumo ryšį ir iš jo ištisai bei pakankamai paaiškintas. Kiekvienas toks mėginimas yra iš principo klaidingas, nes jis nepaiso kaip tik to, kas sudaro specifinę teleologinio ryšio ypatybę, vadinasi, jis nesiskaito su ypatinga struktūra tų fenomenų, kuriais reiškiasi teleologinis ryšys. Priešingai, remiantis teleologiniu ryšiu galima suprasti priežastingumo ryšį ir įvertinti jo reikšmę, nes jis eina būtinu pagrindu teleologiniam ryšiui. Kas mėgina visus reiškinių ryšius redukuoti į priežastingumą, tas pripažįsta, kad visi

be išimties realūs procesai vyksta tiktai *viename plane*. Bet tokia supozicija neturi ontologinio pamato. Faktų analizė jos nepatvirtina, priešingai, ji parodo, kad esama ir kito, aukštesnio plano. Mūsų proto palinkimas viską traktuoti viename plane kyla ne iš ontologinių, bet greičiau iš praktinio pažinimo sumetimų. Mums patogiau ir lengviau aprėpti fenomenų įvairybę, jei jie priklauso tik vienam planui, vienam universaliam dėsningumui. Bet tai, kas praktikos atžvilgiu gali būti pateisinta, dėl to dar neįgauna ir pakankamo teorinio pamato.

Žinoma, tai neabejojama teisybė, kad atsižvelgiant į tai, kas vyksta realiame laike, tie motyvai, kurie kyla iš praeities elementų atrankos ir iš ateities anticipacijos, įeina kaip *papildomosios determinacijos* į tą aplinkybių visumą, kuri, kaipo priežastis, sąlygoja subjekto veiksmą ar poelgį. Bet tokiu atveju mes tas determinacijas, kurios gimsta idealiame plane, prilyginame tiems determinantams, kurie priklauso grynai fiziniam planui, ir abstrahuojamės nuo jų kilmės ir nuo esminių jų ypatybių. Idealumo (sąmonės) planas nesunaikina fizinio plano sąrangos, bet įsikiša į jį ir priverčia prisitaikyti prie idealiojo plano sąrangos ir įvykdyti ją savyje. O toks *performavimas*, kurį realusis, fizinis planas patiria nuo idealiojo plano ir kuris suteikia jam tam tikrą prasmingumą, pareina kaip tik nuo subjekto vidinio *aktyvumo*. Šitas subjekto aktyvumas ir savaimingumas pasireiškia būtent tuo, kad jis atrenka iš praeities aktualiai veiklai tinkamus elementus ir, užbėgdamas už akių realiai įvykių eigai, numato vieną arba kitą ateities momentą. Subjekto aktyvumas neatskiriamas nuo priemonių pasirinkimo akto ir ateities numatymo, jis suteikia reiškinių ryšiui teleologinę prasmę. Tai galima matyti iš to, kad, įvykdydamas šituos aktus, subjektas idealumo plane pertraukia realių įvykių grandinės tolydumą, jų eigos vienareikšmę kryptį ir paskui išskirtus elementus susieja nauju būdu pagal teleologinį principą, pagal tą pareinamybę, kuri išplaukia iš prasmingų jų santykių.

Tačiau šito paaiškinimo dar nepakanka teleologiniam ir motyvacijos ryšiui iš pagrindų suprasti. Reikia dar smulkiau išnagrinėti, kokios pačiame fiziniame plane yra tos sąlygos, nuo kurių pareina idealaus plano veikimo, jo įsikišimo galimumas.

Visų pirma mes turime tiksliau išsiaiškinti, ką reiškia galimumas realioje būtyje. Mes sakome, kad tam tikras įvykis yra galimas, jei įvykdytos tos sąlygos, nuo kurių jis pareina. Jo priežastį sudaro apsprendžiančių jį sąlygų *visuma*. Jei trūksta bent vienos sąlygos, tai tiriamasis reiškinys negali įvykti. Jis įvyksta vien tuo momentu, kai atsiranda visos be išimties sąlygos. Ir tiktai tada jis galimas tikslia žodžio prasme. Taigi rodos, kad galimumo sfera realybėje visiškai sutampa su tikrovės sfera (Diodoro Krono tezė) ir kad neteisingas paprastas galimumo supratimas, pagal kurį galimumo sfera platesnė už tikrovės sferą (t. y. iš daugelio galimybių tik viena atitinka tikrovę). Arba mažų mažiausia toks supratimas galioja tik mūsų pažinimui, o ne pačiai tikrovei. Mes skirtingoms galimybėms priskiriame vienodą galimumą ir įtikimumą tiktai todėl, kad mums žinomos ne visos, bet tiktai tam tikra dalis tų sąlygų, nuo kurių priklauso reiškinys. Jei mes žinotume visas sąlygas, tai pamatytume, kad tiktai viena galimybė gali įvykti ir iš tikrųjų įvyksta, taigi kad galimumas sutampa su tikrove — su būtimi. Jei yra taip, tai galimumo sąvoka neturi jokios ontologinės reikšmės. Ji pareina vien nuo mūsų žinojimo netobulumo ir nepilnumo. Iš tokio požiūrio plaukia, kad dabartis (esamybė) ir ateitis neturi jokio aktualumo, neįneša nieko nauja į įvykių eigą ir yra tik ateities išvestinės, t. y. išskleidžia vien tai, kas potencialiai glūdi praeities gelmėse (G. Leibnizo formulė).

Tačiau nereikia užmiršti, kad realybė nėra kažkas užbaigta, tai nuolatinis nesiliaujantis *vyksmas,* kuriame esamasis momentas ne tik užbaigia praeitį, bet ir kartu paruošia ateitį bei jos perėjimą į praeitį. Todėl dabarčiai vienodai svarbus bei esmingas ir santykis su praeitimi, ir santykis su ateitimi. O šitas santykis yra *aktualus,* jis vyksta laikui bėgant. Abstrahavimasis nuo laikinės įvykių eigos bei jų dinamikos panaikina ir dabarties aktualumą bei savitumą.

Kas, atsižvelgiant į realų galimumą, išplaukia iš šito esamybės ypatumo? Apie realų galimumą galima kalbėti vien tais atvejais, kai vykstąs procesas dar tebesitęsia ir nenustojo buvęs. Praėjusių jo momentų, etapų visuma šiek tiek lemia jo

kryptį, t. y. nubrėžia tam tikrą galimybių sferą, iš kurių viena arba kita įvyks procesui toliau einant. Kokia galimybė tai bus, nenulemia vien tos aplinkybės, kurios priklauso jau praeičiai, nes procesas dar nepasibaigė, jis tebevyksta toliau. Todėl sąlygų eilė, tiesą pasakius, dar neužbaigta, negalutinai apibrėžta. Jei ji būtų *griežtai apibrėžta*, tai būtų kalbama ne apie galimumą, o apie tikrovę, apie tai, kas jau įvyko. Vadinasi, realiosios (konkrečios) būties sferoje galimumo sąlygos niekuomet nesudaro užbaigtos visumos. Kol procesas dar aktualus ir tebevyksta, sąlygų visuma neužbaigiama; jos dar nėra, ji tik *tampa*, ji užsibaigia ir tikslėja procesui vykstant. Lig tik sąlygų, aplinkybių visuma užsibaigė, nustojo buvęs ir pats procesas, jis pasibaigė. Galimumas (tiksliau, viena iš galimybių) virto tikrove ir priklauso ne ateičiai, o praeičiai. Todėl sąlygų visumos susidarymas nėra grynai kiekinis procesas, — jį būtinai lydi ir perėjimas į kitą laiko determinaciją, t. y. perėjimas nuo ateities į praeitį. Vadinasi, visuomet kiekvienas konkretus vyksmas, kiek jis yra aktualus, esamasis, pasižymi dvejopu aspektu, dvejopu sąryšiu — su *praeitimi* ir *ateitimi*. Atplėšus esamybę nuo praeities, kurioje ji yra įsikerojusi, pasilieka vien jos nepabaigiamumas, jos veržimasis į neapibrėžtą ateitį, ji nustoja savo ramsčio ir savo pagrindo, o kartu ir realus galimumas netenka bet kokio apibrėžtumo. Jei dabartis nesusijusi su praeitimi, tai viskas galima, realus galimumas susilieja su nerealiu, prasimanytu, riba tarp tikrovės ir įsivaizduojamojo pasaulio išnyksta. Bet, antra vertus, jei dabartį atskirsime nuo ateities, t. y. nepaisysime jos veržimosi už savo ribų, tai išnyks jos dinamizmas, ir ji pavirs praeities momentu. Tada „dabar" reiškia tai, kas ką tik įvyko. Šiuo atveju realus galimumas netenka savo savitumo bei savarankiškumo, jis pasidaro, taip sakant, jau realizuotos tikrovės šešėliu. Ir tada realia galimybe pripažįstama vien tai, kas jau realu, kas atitinka realybės sąlygų visumą.

Aišku, kad abidvi esamybės koncepcijos yra vienašališkos, nes nesiskaito su esmingiausia jos ypatybe — su dvejopu jos aspektu arba santykiu. Vis dėlto tik antroji koncepcija turi svarbios reikšmės pažinimui. Galima tvirtinti, kad mokslinis paži-

nimas orientuojasi pirmiausia į praeitį. Stengdamasis numatyti bei nulemti ateitį, jis sulygina praeitį, dabartį ir ateitį, t. y. abstrahuojasi nuo esamybės aktualumo ir žiūri į laiką kaip į paprastą (tolydų ir neapverčiamą) tekėjimą, kur visi momentai yra vienodi ir vienas eina paskui kitą (tai fizikos laiko idėja, fizikinė jo schema). Taigi čia į reiškinių vyksmą žiūrima taip, tarytum visas procesas jau būtų užsibaigęs arba tarytum jis susidarytų iš atskirų momentų, iš kurių kiekvienas yra kažkas užbaigta, apibrėžta ir todėl *statiška* (šiuo atžvilgiu diferencinė skaičiuotė nesudaro išimties). Bet statinis aspektas — tai, tiesą pasakius, praeities aspektas. Sulyginusi dabartį, ateitį ir praeitį, fizika (gamtos mokslai ir jų metodiškas nusistatymas) subordinuoja pirmuosius du momentus trečiajam. Ir tiktai toks statiškas laiko supratimas leidžia mums laiką matuoti ir laikyti jį ypatingu ir apibrėžtu objektu, t. y. *laiką sudalykina*. Bet tokia laiko interpretacija remiasi tam tikra *abstrakcija* (esamybės dinamiško aktualumo nepaisymu), ji pakelia laiką į tam tikrą idealų planą, paverčia jį idealia schema. Be šitos idealios schemos apsieiti gamtos mokslai negali. Bet nereikia išleisti iš akių, kad ji nesutampa su pačiu realiu, konkrečiu laiku. Realybėje sąlygų visuma pati yra *dinamiška*, tampamoji ir todėl neturi to apibrėžtumo, kuriuo pasižymi kiekviena užbaigta visybė.

Tai vienas momentas, į kurį tenka atsižvelgti vertinant *determinizmą*. Bet yra ir antrasis momentas. Kalbant apie tam tikro įvykio sąlygų visumą tikslia žodžio prasme, reikia turėti galvoje ne tik tuos tapimo momentus, paskui kuriuos duotasis įvykis seka tiesiog, bet ir visą aplinką, visus aplinkinius procesus, kurie šiaip ar taip su juo susiję ir jį veikia. Bet ir šie turi savo juos veikiančią aplinką ir t. t. Tokiu būdu kiekvieno proceso (įvykio, fenomeno) galimumas gali būti ištisai išaiškintas tiktai tiek, kiek iškeliamas jo ryšys su pasaulio, kaip visybės, tapimu, nes jis sudaro tik tam tikrą, nesavarankišką šio pasaulio dalį arba iškarpą. Bet jei yra taip, jei kiekvienas atskiras procesas visiškai sąlygojamas pasaulio vyksmo, tai, tiesą pasakius, nėra atskirų procesų (įvykių grandinių), kurie realybėje įvyktų savarankiškai ir galėtų būti atskiriami nuo visų kitų pro-

cesų. Tada egzistuoja tik viską apimanti ir tolydi tapimo srovė. Ir jei mes iš jos išskiriame ir iškeliame vieną arba kitą įvykių eilę ir ją nagrinėjame nepaisydami visybės, tai toks abstrahavimo aktas neturi objektyvaus, realaus pagrindo ir gali būti pateisintas tik praktiniais arba metodiniais sumetimais.

Kokia dalis išskiriama iš bendro tapimo proceso ir kaip ji apribojama, pareina šiuo atveju nuo tyrinėtojo subjektyvios nuožiūros. Iš to galima matyti: jei universalus tapimo procesas yra tokia visybė, kuri vienodai ir visapusiškai lemia visas savo dalis ir kurioje visos dalys surištos tarp savęs tuo pačiu tolydžiu ryšiu, tai tenka pripažinti, kad tokioje visybėje nė vienai jos daliai negali būti priskiriama ne tik tam tikras atskirtumas, bet ir jokia ypatinga forma arba sąranga, nes apie formą arba struktūrą galima kalbėti vien ten, kur visybės dalys arba sluoksniai pasižymi tam tikru, nors ir reliatyviu, atskirtumu bei savarankiškumu. Tačiau neabejojamas faktas, kuris negali būti neigiamas, yra tas, kad pasaulis, kuriame mes gyvename ir veikiame, kurį mes pažįstame, turi tam tikrą struktūrą, kad jis šiek tiek išskaidytas ir apima įvairius būties sluoksnius, įvairias fenomenų bei objektų rūšis. Todėl sąryšio tolydumo ir absoliutaus vienumo principo nepakanka pasauliui filosofiškai aiškinti. Toks aiškinimas reikalauja papildomo principo, kuris sąlygotų vienybės išskaidymą ir struktūriškumą. Tolydumas ir vienodumas turi būti koreliatyvus su diskretumu ir įvairiopumu. Apskritai imant, tolydumas sudaro tą bendrą pamatą arba foną, iš kurio iškyla fenomenų ir procesų įvairumas.

Tiktai atsižvelgus į šitą tolydumo ir diskretumo santykį, galima tiksliau išaiškinti realaus galimumo sąvoką. Iš tikrųjų, jei sakoma, kad tam tikro fenomeno įvykimas pareina nuo sąlygų ar aplinkybių visumos, tai reiškia: fenomenas neįvyks, jei trūksta nors vienos mažiausios aplinkybės. Vadinasi, šiuo atžvilgiu visos aplinkybės ar sąlygos vienodai būtinos. Bet jei šitas būtinumas toks, kad šalina visokį laipsnių skirtumą, ar tai priverčia mus pripažinti, kad tiriamojo fenomeno sąlygos visiškai nesiskiria savo reikšme ir poveikiu? Jei būtų taip, tai mes neturėtume teisės tvirtinti, kad vienas ar kitas fenomenas bei įvykis

pareina nuo tam tikros apibrėžtos sąlygų grupės, nes ir visos kitos aplinkybės, glūdinčios universaliame pasaulio buvime (tapime), vienodai būtinos ir reikalingos, kad duotasis fenomenas įvyktų. Tačiau faktiškai realybės pažinimas galimas vien tiek, kiek į sąlygų visumą žiūrima ne kaip į paprastą vienodų dydžių sumą, bet kaip į sistemą įvairių momentų arba veiksnių, kurie vienas nuo kito skiriasi savo reikšme ir veikimo sfera, t. y. iš kurių vieni lemia bendrą gimininį fenomeno pobūdį, kiti — jo specifines ypatybes, treti — jo individualius požymius (jo dydį ir intensyvumą, jo vietą ir laiką). Bet skirdami tokius tam tikrą fenomeną sąlygojančius momentus ir veiksnius, mes kartu pripažįstame ypatingą šio fenomeno *struktūrą* arba *sąrangą*. O tai, kas struktūriška, yra vienu ar kitu atžvilgiu kažkas užbaigta ir atskirta, sąlygiškai savarankiška. Objekto arba fenomeno sąranga lemia atskirą jo buvimą ir jo santykius su aplinka. Kiekviena statiška struktūra pasižymi tam tikru atsparumu ir priešinasi išorinei jėgai, kuri ją keičia arba naikina, o dinamiška — išsiskleidžia tam tikrame laike vykstančiame procese. Kuo stipresnis ir apibrėžtesnis objekto formos vienumas, kuo jis daugiau diferencijuotas, tuo daugiau jis pasireiškia kaip aktyvus veikimas, sąlygojąs ir jo buvimą, ir jo santykius su aplinka. Šalia šių teigiamų momentų (atsparumo, aktyvumo), reliatyvų struktūriško fenomeno savarankiškumą laiduoja ir tam tikri neigiami momentai — būtent didesnis arba mažesnis nejautrumas tam tikriems aplinkos poveikiams arba net tam tikras sistemos *uždarumas*. Visi šie momentai apriboja ir sumažina jo visapusišką tolydų sąryšį su aplinka. Iš to aiškėja, kad tam tikras *diskretumas* sudaro būtiną visų atskirų struktūrų, formų ir sluoksnių ypatybę. Aiškiausias pavyzdys — organinių formų pasaulis ir ypatingas jų dėsningumas (organizmas ir jo aplinka kaip tam tikra jo struktūros determinuojama realybės iškarpa). Bet ir neorganinėje gamtoje esama ne tik veikiamųjų vienybių (pavyzdžiui, kietų kūnų), pasižyminčių pastovumu ir atsparumu, bet ir tam tikrų formų arba struktūrų (pavyzdžiui, elektros krūvis tam tikrame laidininke, elektros pastovios srovės tam tikroje grandinėje ir pan.), kurių elementai surišti tam tikru ypatin-

gai glaudžiu būdu, sąlygiškai skiriančiu juos nuo kitų sistemų elementų. Taigi ir neorganinėje gamtoje fenomenų ir daiktų sąryšis nevienodas ir ne visur tolydus. Nors mūsų laikų fizika, žiūrėdama į fizinę erdvę kaip į elektros ir kitų jėgų lauką, pripažįsta bendrą pasaulio tolydumą, ji kartu turi pripažinti, kad medžiagos struktūra yra *grūdiška*. Šis principas vienodai galioja ir dangaus kūnų makrofizikai, ir atomo mikrofizikai. Visur fizikas gamtoje susiduria su tam tikromis reliatyviai savarankiškomis sistemomis. Tai patvirtina ir kvantų teorija.

Kokia gi išvada plaukia iš to, kas pasakyta, realiam galimumui paaiškinti? Visų pirma aiškėja, kad ta abstrakcija, kuria naudojasi mokslinis ir filosofinis pažinimas, remdamasis tam tikros apribotos sistemos nagrinėjimu, turi savo *objektyvų pagrindą* (realybės struktūriškumą ir diskretumą). Ir todėl galima kalbėti apie ypatingas galimybes, glūdinčias tam tikroje fenomenų sistemoje. Tatai jos *vidinės galimybės*, kurios pareina 1) nuo sistemos bendros sąrangos ir 2) nuo individualių jos ypatybių, t. y. nuo jos praeities. Antrasis momentas detalizuoja ir apriboja pirmąjį. Šių galimybių realizavimasis, t. y. atsirinkimas tų galimybių, kurios pavirsta tikrenybe, vyksta aplinkos įtakoje, t. y. veikiant išoriniams veiksmams, kurie nepareina nuo duotosios sistemos. Atsižvelgiant į šitą sistemą, išorinių faktorių poveikis yra *atsitiktinis* ir negali būti numatomas iš sistemos vidinės būsenos, nes ji pareina nuo kitų sistemų, kurios taip pat yra šiek tiek uždaros ir turi savo ypatingą vidinę struktūrą. Kitaip sakant, aplinkos poveikis kiekvienai savarankiškai sistemai nėra griežtai vienareikšmiškai apibrėžtas ir todėl turi savyje daugelį įvairių galimybių. Ir atvirkščiai, ne kiekvienas fenomenas, vykstąs tam tikros sistemos ribose, atsiliepia į visas kitas sistemas arba net į tas, kurios laiko ir erdvės atžvilgiu yra jam gretimos. Jis gali kisti tam tikrose ribose, nesukeldamas jokių kitimų kitose sistemose. Vadinasi, ir šiuo atveju nėra griežtai vienareikšmio apibrėžtumo, bet esama daug galimybių, kurios šiek tiek lygiareikšmės, ekvivalenčios. Tvirtinimas: jei Kleopatros nosis būtų buvusi kitokia, tai pasaulinė istorija būtų nuėjusi kita kryptimi, — mažų mažiausiai netikslus. Šitas pavyzdys, kuris turėtų

parodyti visų procesų vienareikšmį determinuotumą, nėra įtikimas todėl, kad žiūri į meilės aistrą taip, tarytum ji galėtų prisirišti tiktai prie vieno griežtai apibrėžto objekto. Bet patyrimas to visiškai nepatvirtina. Žinoma, galimas daiktas, kad Kleopatros nosis ypač patiko Antonijui ir jį sužavėjo. Bet tai nereiškia, kad jei jos nosis būtų buvusi kitokia, jis nebūtų jos įsimylėjęs. Dažnai atsitinka, kad tokie bruožai, kurie iš pradžių darė nemalonų įspūdį, vėliau, meilei pagilėjus ir išsiskleidus, įgauna mylinčiajam ypatingą patrauklumą. Meilės galybė tuo ir pasireiškia, kad ji sugeba atrasti naujas vertybes ir interpretuoti tikrovę nauju, nepaprastu būdu. Todėl jai prieinama daugelis įvairių galimybių.

Taigi mes matome: determinizmas savo tradicine forma nesiskaito su dviem esminėmis realaus tapsmo ypatybėmis. Pirma, jis nesiskaito su *dinamišku* tapsmo pobūdžiu, su jo aktualumu, t. y. su ta aplinkybe, kad kiekvienu duotuoju momentu sąlygų visuma, determinuojanti tam tikrą įvykį, fenomeną, nėra užbaigta, bet tik baigiasi. Todėl aktualus vyksmas nėra praeities, kaip užbaigtos tikrovės, vienareikšmiškai nulemtas, ir tam tikrose ribose įvairios galimybės yra šiek tiek vienareikšmės, ekvivalenčios. Griežtas vienareikšmiškumas ir apibrėžtumas pasirodo realybėje vien tada, kai į ją žiūrima kaip į užbaigtą visybę, t. y. taip sakant, praeities akimis. Antra, determinizmas nesiskaito su tuo, kad pasaulis yra *struktūriškas*, kad jis susidaro iš neriboto kiekio sąlygiškai savarankiškų sistemų, kurių sąryšis toli gražu nėra vienodai glaudus, žodžiu, kad tolydumas pasaulyje apribojamas ir suvaržomas tam tikro diskretumo. Žinoma, iš šitų pasaulio realaus tapsmo ypatumų dar neišplaukia, kad indeterminizmo pozicija yra pamatuota ir laisvės buvimas įrodytas. Vienareikšmio apibrėžtumo stoka dar nesutampa su neapibrėžtumu arba su laisvumu. Bet, šiaip ar taip, mes turime pripažinti, kad 1) tradicinio determinizmo pozicija neturi pakankamo pagrindo ir kad 2) tiktai struktūriškame pasaulyje, kur realūs fenomenų grupių ir sistemos sąryšiai apribojami ir įvairinami tam tikro diskretumo ir kur yra daugelis galimybių, — tiktai tokiame pasaulyje laisvė yra galima ir

įvykdoma. Pasaulyje, kuriame viešpatautų absoliutus tolydumas, kiekvienas atskiras įvykis atrodytų esąs visagalis, nes jo atgarsiai išplistų visame pasaulyje. Tačiau šita neribota galybė būtų ne kas kita, kaip atvirkštinė visiško bejėgiškumo pusė, nes įvykis būtų visiškoje savo aplinkos valdžioje, jis būtų tiktai universalaus tapsmo nesavarankiškas pereinamasis taškas. Tokiame pasaulyje laisvė — neįmanomas dalykas.

Tai reiškia, kad tiktai tokie pasaulio struktūros momentai (dinamiškumas, diskretumo apribotas tolydumas) leidžia mums suprasti, kaip realybėje gali reikštis ir veikti tas prasmingas teleologinis ryšys, kuris apibūdina laisvą ir sąmoningą subjekto apsisprendimą, t. y. kiekvieną laisvą valios aktą, leidžia suprasti, kodėl pasaulyje viešpatauja ne tik aklas būtinumas, bet kodėl ir prasminga subjekto veikla gali reikštis ir keisti įvykių eigą. Teorinės fizikos pasaulėvaizdis yra *abstraktus* ir todėl vienašališkas, jis abstrahuojasi nuo esminių žmogaus ypatybių, nuo prasmingo jo aktyvumo ir žiūri į jį bei jo veiksmus kaip į paprasto fizinio kūno pasireiškimus. Kitaip sakant, jis šalina gyvą žmogų iš pasaulio ir tyrinėja jį taip, tarytum ten būtų vien fiziniai kūnai. Fizikoje tokia pažiūra ir toks tyrinėjimo būdas turi savo racionalų pamatą, ji gali vadovautis tik priežastingumo ryšiu ir jo būtinumu. Bet nereikia manyti, kad jos pasaulėvaizdis iš tikrųjų esąs konkretus ir atsižvelgia į visą konkrečią realybę. Šitos pažiūros vienašališkumas ir abstraktumas reiškiasi tuo, kad jos nepakanka *organinės* gamtos pažinimui. Organizmo tyrinėjimas negali apsieiti be struktūros sąvokos, t. y. tokios visybės, kuri sąlygoja savo elementus (organus). Šitas visybės ir jos elementų santykis jau panašus į teleologinį ryšį, nors ir negali būti su juo tapatinamas. Skirtumas toks, kad čia dar nėra sąmoningumo. Tatai, galima sakyti, — biologinis teleologinio ryšio pamatas. Ir todėl laisvės problemos negalima spręsti atsižvelgiant vien į fizinį priežastingumą, nes ši problema — tai konkretaus gyvo organizmo klausimas, kuris reikalauja, kad pradedamuoju tyrinėjimo tašku būtų visi žmogaus gyvenimo fenomenai, o ne vien fizinė (medžiaginė) jo buvimo pusė. Smulkiau nagrinėjant šitą klausimą, reikėtų

dar apibūdinti mūsų dienų fizikos tendenciją į konkretumą ir iš jos išplaukiančias išvadas, kurios paliečia ir paties priežastingumo dėsnio interpretaciją. Dabartinė fizika yra linkusi į gamtos dėsnius žiūrėti ne kaip į dėsnius tikslia žodžio prasme, pasižyminčius absoliučiu griežtumu ir būtinumu, bet kaip į statistinius dėsnius, kurie nubrėžia tik bendras fizinių procesų tendencijas, pakraipas, bet nelemia griežtai vienareikšmiškai kiekvieno atskiro konkretaus įvykio. Bet šitas klausimas dar galutinai neišaiškintas, ir todėl netrauksime jo į laisvės problemos svarstymą.

Išsiaiškinę laisvės galimumo sąlygas, mes dabar turime nurodyti tuos fenomenus ir faktus, kurie mums kalba apie laisvės realumą. Tatai mūsų sąmonės ir savimonės, ypač moralinės sąmonės arba sąžinės, liudijimai. Šie faktai visiems žinomi ir nereikalingi smulkesnio aiškinimo. Kiek ilgiau apsistosime prie konkretesnių ir aktualesnių klausimų, išplaukiančių iš laisvės problemos pritaikymo vienai arba kitai gyvenimo sričiai.

Jau anksčiau teko minėti betarpišką *laisvės jausmą,* kuris neatskiriamas nuo asmenybės buvimo. Tatai nėra jausmas tikslia žodžio prasme, nėra specifiškai emocinė psichikos būsena (kaip džiaugsmas, liūdesys, pyktis ir pan.). Panašiai kaip žmogus, ką nors pažindamas arba pagaudamas, kartu nusimano pats esąs pažįstąs arba pagaunąs subjektas, t. y. panašiai kaip sąmonės aktas yra lydimas savimonės savivokos, taip ir veikdamas žmogus nusimano pats esąs veikiąs subjektas, taigi suvokia, kad nuo jo paties pareina elgtis taip arba kitaip. Toks nusimanymas apie savo laisvę, apie savo sugebėjimą apsispręsti gali būti tik potencialus, neaiškus, bet vis dėlto jis lydi kiekvieną subjekto aktą ir iškyla aikštėn, kai tik esamoji situacija reikalauja iš subjekto, kad jis aiškiai pareikštų savo nuomonę arba pasirinktų vieną arba kitą alternatyvos galimybę. Žinoma, pats šitas fenomenas dar neįrodo laisvės realumo, nes sąmonės duomenys ne visuomet tikri, jie gali mus ir apgauti arba net priskirti mums tokį sugebėjimą, pajėgumą, kurio iš tikrųjų neturime. Tačiau ir šiuo atveju, kaip ir visur, kur kyla abejonė, ar tam tikras sąmonės fenomenas mūsų neapgauna, ar galima

juo pasikliauti, įrodymą visų pirma turi pateikti ne tas, kas tvirtina, o tas, kas neigia tiriamojo fenomeno teisingumą, atitikimą tikrovę. *Onus probandi* yra jo pusėje.

Kitas fenomenas, liudijąs laisvės realumą, — tai subjekto *atsakingumas*. Atsakingumas tuo skiriasi nuo laisvės jausmo, kad tai ne tik paprastas sąmonės duomuo, bet ir tam tikras moralinis subjekto nusistatymas, kuriame pasireiškia vidinis subjekto aktyvumas. Jis ne tik jaučia ir nusimano esąs atsakingas už savo elgesį, bet ir pats prisiima atsakomybę už tai, ką jis daro, ir tokiu pat būdu priskiria atsakingumą ir kitiems žmonėms. O kadangi šita atsakomybė dažnai yra labai sunkus dalykas, sunki našta, kurios patogiau ir maloniau būtų atsikratyti, tai čia vargu ar galima manyti, kad žmogus, pripažindamas savo atsakomybę, pats save apgauna. Kadangi doras žmogus laiko savo moralinės asmenybės pažeminimu, jei jis kitų nepripažįstamas atsakingas už savo poelgius, tai, kita vertus, mes priskiriame žmogui moralinį menkumą arba silpnumą, jei jis nenori pats atsakyti už savo veiksmus ir suverčia atsakomybę kitiems arba išorinėms aplinkybėms. Vadinasi, atsakingumas neatskiriamai susijęs su dorovinės asmenybės esme.

Kiek žmogus yra atsakingas, tiek jis kartu ir kaltas tuo, ką yra padaręs. *Kaltumo jausmas* gimsta iš žmogaus atsakingumo, iš jo pajėgumo apsispręsti. Kas nepripažįsta kaltės jausmo, tas kartu neigia savo sąžinės liudijimą, t. y. neigia dorovinių fenomenų (etinio buvimo) realumą, tas turi ir atgailą laikyti tuščia emocija, kylančia iš tam tikros moralinės iliuzijos, pavyzdžiui, iš bausmės baimės. Tačiau, nors toks kaltės ir atgailos jausmo aiškinimas ir tinka tam tikriems atvejams, vis dėlto jis negali būti pripažintas pakankamas visur ir visada, nes mes aiškiai skiriame tuos atvejus, kai kaltės ir atgailos jausmas yra tikras, t. y. turi dorovinės vertės, nuo tų atvejų, kai jis gimsta iš kitų motyvų.

Išsiaiškinę laisvės sąvoką ir laisvės galimumą, mes dabar turime smulkiau išnagrinėti, kaip laisvė įvyksta žmogaus gyvenime ir kaip reikia suprasti laisvės vertę. Kitaip sakant, mes turime susipažinti su konkrečiomis laisvės formomis ir su šių

formų reikšme žmogaus gyvenimui. Iki šiol apie laisvę mes kalbėjome tiktai kaip apie gryną fenomeną, imamą atskirai ir nepaisant jo turinio, kitaip sakant, kalbėjome apie *formaliąją* laisvę. Žmogaus poelgis yra laisvas, jei sąlygojamas vien sąmoningos paties subjekto valios, jo nuožiūros. Toks subjekto apsisprendimas galimas tiktai todėl, kad ateities akiratis atviras, t. y. kad ateitis vienareikšmiškai nenulemiama praeities. Šiuo atžvilgiu laisvė yra priešinga būtinumui. Laisvės prasmė čia pirmiausia *neigiama*, tai laisvumas nuo priežastingumo būtinumo. Tačiau tuo laisvės santykis su būtinumu nesibaigia. Kai tik laisvė realizuojasi viename arba kitame veiksme, ji šiaip ar taip susisieja su *būtinumu* ir, galima net sakyti, pavirsta būtinumu. Ir tai suprantama atsižvelgiant į tai, kad tas prasmingas fenomenų ryšys, kuriame konkrečiai pasireiškia subjekto laisvė, teleologinis *priemonių ir tikslų ryšys* remiasi priežastingumo ryšiu. Iš tikrųjų gryna laisvė pasilieka tai, kas ji yra, tiktai viename arba kitame momentiškame veiksme. Aš noriu dabar tai arba tai daryti (kalbėti, pasivaikščioti, rūkyti), ir aš įvykdau savo norą. Bet dažniausiai noro arba geismo siekinys negali būti realizuojamas paprastu momentišku veiksmu. Jam įvykdyti reikalingos tam tikros priemonės, t. y. tam tikra eilė veiksmų, tarpininkaujančių tarp pasiryžimo ir tikslo. Tikslas pasiekiamas tik tolimesniame ateities momente. Taigi įvykdymo procesas remiasi priežastingumo ryšiu. Subjektas priverstas pritaikyti savo veiksmus prie šio ryšio, subordinuoti juos jo dėsningumui. Tai galioja vienodai ir atskiram veiksmui, ir tai veiksmų grandinei, kuri realizuoja tam tikro darbo ar uždavinio atlikimą (pavyzdžiui, tam tikros profesijos darbą, net paties egzistavimo vyksmą). Gyvendamas, patenkindamas gyvybinius savo poreikius, žmogus noromis nenoromis veikia ir elgiasi pagal priežastingumu pagrįstą fenomenų sąryšį. Kuo sudėtingesnis darbas, profesija, kuo ilgesnio laiko reikalauja jo atlikimas, tuo daugiau žmogus turi atsižvelgti į šito ryšio būtinumą, tuo daugiau jis nuo jo priklauso. Darbas, profesija, užsiėmimas nulemia žmogaus gyvenimo kryptį bei eigą. O bendra gyvenimo kryptis 1) sąlygoja skirtumą tarp to, kas laikoma vertinga, ir to, kas nevertinga,

kas turi būti įvykdoma ir kas neturi, kas svarbu ir kas nesvarbu, kas siektina ir kas nesiektina, ir t. t., 2) nubrėžia žmogaus intelektualinį ir emocinį akiratį, tai, ką žmogus paiso ir stebi, ką jis mato, pagauna ir suvokia, kuo jis domisi, kas jį jaudina, džiugina, liūdina ir pan., 3) išugdo ir išlavina žmoguje tam tikrus veikimo, mąstymo bei reagavimo įgūdžius ir įpročius, kurie šiek tiek atsispindi jo gyvensenoje, laikysenoje, elgsenoje ir t. t. ir uždeda jam tam tikrą profesinį antspaudą. Neretai, ir ypač senatvėje, žmogus pasidaro savo įpročių vergas, nebegali jų atsikratyti, veikti ir elgtis kitaip, nors gyvenimo aušroje jis šitą profesiją arba gyvenimo būdą buvo pasirinkęs laisvai. Išėjęs iš tarnybos ir negalėdamas atlikti įprasto darbo, jis nuobodžiauja, nežino, kaip praleisti laiką (pavyzdžiui, senas paštininkas, užsitarnavęs pensiją, vis dėlto kasdien ateidavo į pašto įstaigą, kurioje jis buvo tarnavęs, ir stebėdavo, kaip jo kolegos dirba).

Taigi žmogus patenka savo praeities valdžion. Sekdamas įprastu, t. y. praeities nulemtu gyvenimo būdu, jis kartu siaurina savo galimumo sferą, jam atvirą ateities akiratį. Tai aiškėja jau iš to, kad apskritai — ir nepaisant žmogaus gyvensenos — kiekvieną kartą, kai viena galimybė įvykdoma, visos kitos nustoja buvusios galimybėmis ir atkrinta. Vadinasi, kartu varžoma ir siaurėja laisvo pasirinkimo sfera. Žinoma, iš kiekvienos naujos situacijos kyla ir naujos galimybės. Vis dėlto žmogus jokiu būdu negali visiškai atsipalaiduoti nuo praeities, kuri šiaip ar taip veikia jo aktualią būseną ir jo ateitį. Tačiau tam tikrose jo prigimties ir jo valios energijos nustatytose ribose žmogus gali pasirinkti vieną arba kitą gyvenimo galimybę. O pasiduodamas įprastai gyvenimo eigai, žmogus pats (taip sakant, laisvai) pripažįsta bei sankcionuoja savo nelaisvę, savo pareinamybę nuo praeities. Tiesa, dažniausiai žmogus pats nepastebi, kaip jis pamažėle nustoja laisvumo ir patenka savo įpročių ir savo gyvensenos vergijon.

Tačiau būna žmonių, kurie kaip tik šiuo atžvilgiu yra labai jautrūs, kurie nenori nusileisti, kurie protestuoja ir kovoja su šituo būtinumu, su šita jiems patiems gyvenimo įsiūlyta vergo-

ve. Visų brangiausias dalykas jiems — ateities akiračio p_ mas ir neapibrėžtumas, gyvenimo galimybių neribotumas_ dėl jiems nepatinka toks darbas arba tokia profesija, kurie_ kalauja tam tikro apibrėžto gyvenimo būdo, pastovių darb veikimo įpročių. Jiems nesvarbu gyvenime pasiekti tam t tikslą ar atlikti tam tikrą darbą, — jiems pirmiausia rūpi i kyti ir apsaugoti savo laisvę. Todėl, kai tik jie pastebi, kad pra jo priprasti prie tam tikro darbo, profesijos, gyvensenos, so linės aplinkos, jie jaučia nepasitenkinimą ir stengiasi atsikr ti viskuo, kas priverčia juos gyventi pagal tam tikrą iš ank nustatytą planą, eiti įprastu, jau pramintu keliu. Todėl tc žmonės linkę dažnai keisti savo gyvenimą, profesiją, užsiė mą, savo socialinę aplinką, žmones, su kuriais jie bendra arba draugauja. Nenorėdami nuo nieko priklausyti, jie bij vengia visko, prie ko jie galėtų prisirišti, kam galėtų atsidu Laisvės jausmas ir troškimas atsiliepia ir jų elgesiui su ki žmonėmis. Jiems nepatinka, kad kiti laukia iš jų tam tikro a brėžto elgimosi, ir nenori, kad būtų galima iš anksto numat kaip jie pasielgs vienoje ar kitoje situacijoje. Todėl jie mėg kitus užklupti netikėtais ir keistais veiksmais. Tai žmonės, riuos patraukia nepaprasti gyvenimo nuotykiai, avantiūros, kiekviena nauja nepaprasta ir nenumatyta situacija leidžia ji parodyti savo laisvę, savo sugebėjimą reaguoti kaskart na netikėtu būdu ir nepasiduoti įpročių automatizmui. Šito av tiūristiško gyvenimo būdo atmainos gali būti labai įvairios, ma ir gilesnių, ir paviršutiniškų jo formų. Vieniems svarb sias dalykas — patenkinti savo aktualų norą arba įgeidį. neapkenčia gyvenimo mechanicizmo ir stengiasi jo išvengti. anksti vaikystėje pasireiškia šitas laisvės instinktas ir troškin pasireiškia visų pirma neigiama forma; iš jo kyla vaikų ir skritai nesuaugusių žmonių polinkis prieštarauti, niekuomet sutikti su kitų žmonių pažiūromis ir jų neigimu pareikšti s nepriklausomybę ir savarankiškumą: kiti žmonės elgiasi t laikosi tokios nuomonės, o aš jų nuomonės, autoriteto, gyv mo būdo nepripažįstu ir todėl veikiu, elgiuosi kaip tik prie gu būdu.

Atsižvelgiant į minėtus fenomenus, kyla klausimas: ką reiškia toks laisvės supratimas ir vertinimas? Ar jis teisingas ir pamatuotas? Jei planingas gyvenimo sutvarkymas reikalingas kultūriniam gyvenimui ir kultūrinei veiklai ir jei toks sutvarkymas nesuderinamas su gryna laisve, jei jis subordinuoja laisvę tam tikram būtinumui, tai kokia gali būti tikra laisvės vertė? Įsižiūrėkime dar iš arčiau į formaliosios laisvės esmę. Formalioji laisvė turinio atžvilgiu — tuščia, t. y. nesusijusi su tam tikru apibrėžtu veikimo būdu, ji abejinga veikimo turiniui, materialiai veikimo pusei. Svarbus tiktai vienas dalykas — kad veiksmas nebūtų priverstinis, kad jis pareitų tiktai nuo sąmoningos subjekto valios, nebūtų jam įteigtas arba įpirštas kokio nors kito veiksnio, nesutampančio su aktualia jo nuožiūra. Taigi svarbu, kad kiekvienoje duotoje situacijoje veiksmas nebūtų būtinas, kad jis galėtų būti ir kitoks. Jei laisvė suprantama ir vertinama grynai formaliu būdu, tai ji pati pasidaro elgesio, veikimo tikslu: nesvarbu, ką aš darau, veikiu, svarbu tik tai, kad veikčiau laisvai.

Bet taip suprantant laisvę, kyla abejonė, ar tokia laisvė įvykdoma realiame gyvenime. Ar iš tikrųjų galima tokia subjekto būsena, kuri visiškai nepareitų nei nuo aplinkos, nei nuo jo praeities, nei nuo jo prigimties, kuri visais atžvilgiais būtų visiškai indeterminuota? Kad būtų aiškiau, apie ką kalbama, šitą klausimą galima formuluoti ir kitaip: ar mūsų elgesio, veikimo laisvumas gali būti grynai formalus, t. y. visiškai nepriklausyti nuo materialios veikimo pusės, nuo jo turinio? Jei subjektas nori pareikšti savo laisvę tuo, kad jis visiškai nesiskaito su esamosios situacijos reikalavimais, tai jis neturi daryti ne tik to, ką kiti daro arba darytų duotomis aplinkybėmis, bet ir to, ką jam siūlo jo paties palinkimai, geismai, įpročiai, nes priešingu atveju jo poelgis pareitų arba nuo išorinių, arba nuo vidinių aplinkybių. Žodžiu, formaliai (grynai) laisvas pasielgimas gali būti apsprendžiamas tik *neigiamai*. Bet neigimas remiasi tuo, ką jis neigia, jis pats, atskirai imamas, nieko nenurodo ir nieko neapsprendžia. Todėl neigimas ir negali būti autonomiškas laisvės principas, jis neišvengiamai orientuojasi į tai, ką jis neigia.

Ir tai, kas žmogui ateina į galvą esamuoju momentu, jo įnoriai ir kaprizai, taip pat nelaiduoja grynos laisvės, nes jų laisvumas tiktai tariamas: gilesnė analizė visuomet parodo, kad jie vienu ar kitu būdu gimsta iš žmogaus prigimties, iš esamosios jo padėties, iš jo praeities.

Iš to, kas pasakyta, galima padaryti keletą išvadų. 1. Absoliuti formalioji laisvė yra negalima, neįvykdoma ir todėl tariama. Žmogus jokiu būdu negali atsipalaiduoti nei nuo tų rėmų, kuriais jį apriboja jo aplinka, jo gyvenimo aplinkybės, nei nuo paties savęs, savo prigimties, savo praeities. 2. Formalioji laisvė yra grynai neigiama ir todėl negali būti rikiuojamasis gyvenimo principas, nes neigimas suponuoja teigimą. Todėl formalioji laisvė neautonomiška, nesavarankiška, bet nulemiama to, ką ji neigia. 3. Laisvės sąvokos analizė (mūsų kurso pradžioje) parodė, kad už laisvės neigiamos reikšmės slepiasi tam tikras teigiamas momentas ir kad kaip tik šiuo teigiamu momentu pagrįsta laisvės vertė. Laisvas veiksmas reiškia: ne tik laisvas *nuo ko nors*, bet ir *kam nors*. Laisvė, kaip nepriklausomybė, vertinga tik tiek, kiek ji kartu yra galimumas arba sugebėjimas ką nors daryti, įvykdyti. Grynai formalioje laisvėje nėra šito teigiamo momento, todėl ji abstrakti ir neatitinka laisvės tikra, pilna žodžio prasme. 4. Pagaliau jei formalioji laisvė grynai negatyvi, tai nesuprantama, kodėl ir kuo ji vertinga bei reikšminga žmogaus gyvenimui. Grynas neigimas negali nieko sukurti arba pagaminti, jis tiktai naikina, griauna, ardo, ir branginti neigimą gali vien tas, kas neapkenčia gyvenimo ir nori jį sunaikinti[12]. Formalioji laisvė, neribotas savavališkumas — tai tvarkos ir dėsningumo principo neigimas, tai anarchizmas ne tik politine, bet ir moraline, religine, žodžiu, bendra, visas gyvenimo sritis apimančia prasme. Ir todėl suprantama, kad beveik visose ankstesnėse religijose žmogaus savavališkumas arba išdidybė laikomas didžiausiu nusidėjimu, nes jis neigia dievų nustatytą kosmišką tvarką (fizine ir moraline prasme).

[12] Neigimo dvasia — velnias.

Šalia to, formaliosios laisvės abstraktumas pasirodo ir tuo, kad ji visiškai abejinga materialiai elgesio arba veiksmo pusei, jų turiniui. Tuo tarpu realiame gyvenime pirmas klausimas yra: ką daryti? Veikiantysis subjektas pirmiausia nukreiptas visuomet į tam tikrą tikslą, kurį jis nori pasiekti, o ne į patį veikimą arba veikimo būdą. Todėl klausimas, ar veiksmas yra laisvas ar ne, yra vėlesnis ir jau suponuoja veiksmo orientavimo į vieną arba kitą tikslą klausimą. Bet, įvykdydamas anksčiau nužymėtą tikslą, žmogus, kaip mes nurodėme, subordinuoja savo veiksmus priežastingumo sąryšiui ir, vadinasi, suteikia jiems tam tikrą būtinumą. Ir šitas būtinumas pasirodys visur, vis tiek ar veikimo tikslas bus gyvybinių reikalų patenkinimas, taigi grynai individualus siekinys, ar tai bus objektyvių vertybių realizavimas. Kultūriniame pasaulyje žmogus vertina save ir kitus visų pirma kaip tam tikrų kultūrinių vertybių nešiotojus ir vykdytojus. Vadinasi, pats kultūros buvimas, kultūrinis gyvenimas reikalauja, kad žmogaus veikloje būtų tam tikras pastovumas, nuoseklumas ir tvarkingumas, t. y. kultūros negali būti, jei žmogus savo gyvenime ir veikloje nepripažįsta ir nevykdo tam tikro būtinumo. Ir šitas būtinumas pasireiškia ne tik kaip priežastingumo ryšys, bet ir kita forma — kaip *privalomumas*. Moralės srityje dorovės vertybės — objektyvios ir intersubjektyvios, jos galioja nepaisant to, ar atskiras individas jas pripažįsta, ar ne. Jos reikalauja iš žmogaus, kad jis stengtųsi jas įvykdyti savo gyvenime. Jos vienodai privalomos visiems sugebantiems jas suvokti ir pajausti. Žinoma, moralinė pareiga nesutampa su fizine, kauzaline prievarta. Etikos srityje žmogus laisvas ta prasme, kad pareigos įvykdymas pareina nuo jo valios, nuo jo noro. Bet kiek jis pripažįsta dorovinių vertybių galią ir stengiasi išpildyti jų reikalavimus, jo pasielgimas nelaisvas, jis turi, privalo daryti tai, ką jam nurodo dorovės principai. Vadinasi, absoliuti, savavališka laisvė (formalioji laisvė) nesuderinama ir su moraliniu elgesiu, ir čionai ji turi būti apribojama tam tikro būtinumo.

Tiesa, moralinių vertybių sferoje yra viena vertybė, kuri esmingai skiriasi nuo visų kitų ir nesireiškia kaip objektyvi norma, reikalaujanti iš žmogaus tam tikro apibrėžto elgimosi bū-

do. Tatai yra pačios *asmenybės* vertybė. Nors mes apie žmogaus dorumą ir sprendžiame iš jo poelgių ir jo veiksmų, t. y. iš to, kaip jis atlieka savo dorovines priedermes ir įvykdo savo gyvenime jam prieinamas absoliučias dvasinės kultūros vertybes, tačiau asmenybės vertė tuo nesibaigia, ji, taip sakant, platesnė už žmogaus veiksmų ir poelgių visumą, ji yra ta potencija, iš kurios gimsta kiekvienas žmogaus aktas, bet kurioje taip pat slepiasi ir kitos nerealizuotos galimybės. Tačiau ir asmenybė pasireiškia tuo, kad ji kuria ir įvykdo savo gyvenime dorovines, estetines ir kitas kultūrines vertybes, taigi jos buvimas ir skleidimasis vyksta tokiu būdu, kad ji prisiima ir įvykdo tam tikrus kultūrinius uždavinius, t. y. asmenybės gyvenimas ir veiklumas sąlygojamas tam tikro būtinumo ir privalomumo.

Taigi laisvė tikra, konkrečia prasme neturi neigti būtinumo ir privalomumo, bet turi reikštis būtinumo ir privalomumo ribose, nes priešingu atveju ji visiškai nerealizuojama žmogaus gyvenime. Šita konkreti laisvė negali būti abejinga elgesio ir veikimo *materialiai pusei,* turiniui. Tai reiškia, kad žmogaus laisvė pasirodo ne tuo, kad jis kiekvienu momentu elgiasi arba veikia savavališkai, bet tuo, kad jis veikia kaip tik *tokiu,* o ne kitokiu būdu. Vadinasi, laisvei svarbu, ką žmogus daro, t. y. veiksmo tikslas ir realizavimo būdas. Be to, laisvė organiškai susijusi su *asmenybės* esme. Laisvas yra tas aktas, kuris gimsta iš subjekto *Aš* centro, t. y. iš jo asmenybės. Taigi trys pagrindiniai momentai, į kuriuos reikia atsižvelgti nagrinėjant konkrečios (neformalios) laisvės problemą, yra šie: 1) laisvės santykis su būtinumu ir privalomumu, 2) laisvės ryšys su elgesio materialia puse (turiniu) ir 3) laisvės priklausomumas nuo asmenybės.

Žmogus veikia reaguodamas į aktualią situaciją. Šita reakcija gali būti viena arba kita, t. y. kiekvienoje situacijoje glūdi daug reagavimo galimybių. *Formaliu* atžvilgiu subjekto laisvė pasireiškia tuo, kad jis pats savo nuožiūra gali pasirinkti vieną arba kitą galimybę. Bet *materialiu* atžvilgiu laisvė sąlygojama tuo, kokią galimybę jis pasirenka. Ką tai reiškia, kaip tai reikia suprasti, paaiškės analizuojant šios materialios laisvės konkrečius pasireiškimus.

Panagrinėkime, pavyzdžiui, *intelektualinę* žmogaus *veiklą*, jo darbą mokslo srityje. Kokiais atvejais galima kalbėti apie šios veiklos laisvumą? Tikras mokslinis darbas — tai ne mokymasis, žinių įgijimas, bet savarankiškas tyrinėjimas, kuris nesibaigia tuo, kad atgaminama arba kartojama tai, kas buvo anksčiau kitų žmonių padaryta. Tyrinėti — tai reiškia plėsti ir gilinti mokslą: plėsti — atrandant naujus faktus arba fenomenus, priklausančius duotajai mokslo sričiai, arba taikant bendrus mokslo principus vieno arba kito fenomeno aiškinimui; gilinti — apibendrinant ir tobulinant mokslo pradmenis arba aiškinant faktus nauja, tvirtesne ir tikslesne teorija (hipoteze). Bet tokiu būdu plėsti arba gilinti mokslą gali vien tas, kas pasisavino šio mokslo pagrindus, kas laisvai orientuojasi visoje jo faktinėje medžiagoje ir valdo ypatingus jo metodus. Jo žinojimo lygis turi sutapti su bendru lygiu, kurį yra pasiekęs duotasis mokslas. Kitaip jis nesugebės suvokti, kokios problemos *aktualios* ir turi būti nagrinėjamos, kad mokslas galėtų žengti pirmyn, ir jis rizikuos atrasti tai, kas jau seniai yra atrasta, žodžiu, kitaip jis galės vien atgaminti ir pakartoti tai, kas jau anksčiau buvo žinoma. Nors žmogus tuo išplečia savo asmenines žinias, tačiau pačiam mokslui tai nieko neprideda. Vadinasi, tyrinėjimo aktualumas ir objektyvus vaisingumas pareina kaip tik nuo to, kad mokslininkas jau yra pasisavinęs mokslo raidos rezultatus, t. y. jo praeities išvadas. Jis gali žengti pirmyn tik pradėdamas nuo to taško, kurį yra pasiekę jo pirmtakai. Tokiu būdu esamasis mokslo padėties aktualumas yra sąlygojamas jo *praeities*. Bet tai nereiškia, kad dėl to jau yra vienareikšmiškai apibrėžtas ir tas kelias, kuriuo einant gali būti išspręstos iš šitos mokslo padėties arba situacijos kylančios problemos. Kiekvienoje tokioje situacijoje glūdi daug galimybių; ji panaši į kryžkelę, kurioje susieina daug kelių. Bet ne visi keliai veda prie tikslo (prie problemos sprendimo), dauguma iš jų tėra klystkeliai. Mokslininkas gali pasirinkti vieną arba kitą kelią. Bet mokslo pažangai svarbu ne tai, kad pasirinkimas pareina nuo laisvos jo nuožiūros, bet vien tai, kad jis pasirinktų tą kelią, kuris įgalina išspręsti nužymėtą aktualią problemą arba mažų

mažiausiai pastūmėti pirmyn šios problemos analizę ir jos sprendimą. (Problema gali būti iškelta, pavyzdžiui, tokia: surasti tam tikrą fenomenų dėsningumą; arba taip apibendrinti jau žinomą dėsningumą, kad jis suvienytų skirtingas reiškinių grupes; arba nušviesti naują tiriamojo objekto aspektą, kuris leistų pažinti jo esmę, struktūrą, arba sudaryti tokias eksperimentavimo aplinkybes, kurios įgalintų stebėti tuos reiškinius, kurie anksčiau nesiduodavo stebimi, ir pan.) Jei mokslininkas pasirinks kaip tik tinkamiausią kelią, tatai nebus tik atsitiktinė klotis, nepareinanti nuo jo mokėjimo ir jo proto sugebėjimų; jis surado teisingą kelią todėl, kad galbūt grynai intuityviai, pats to neįsisąmonindamas, išvydo ir suvokė tai, kas kitiems nebuvo prieinama arba ko kiti nepaisydavo.Tai reiškia: jo intelektualinis lygis šioje srityje yra platesnis ir atviresnis, jo mąstymas nesuvaržytas tam tikrų įpročių, įsigalėjusių schemų, jis moka žiūrėti į fenomenus ir kitokiu būdu, suartinti skirtingiausius dalykus, atrasdamas juose paslėptą giminingumą, arba jis suvokia viešpataujančių ir visų pripažįstamų teorijų reliatyvumą ir drįsta abejoti jų teisingumu, arba jis tiek gilina ir tikslina fenomenų analizę, kad įrodo sudėtingumą tokių fenomenų, kurie anksčiau buvo laikomi paprastais, ir skiria tai, kas rodėsi surišta neperskiriamu ryšiu, ir t. t. Kiekvienas reikšmingas pažinimo žingsnis visuomet išplečia jį dvejopa prasme arba kryptimi. Jis nugali tam tikrą žinojimo abstraktumą ir netikslumą, viena vertus, įsigilindamas į konkrečią faktų analizę, antra vertus, kurdamas naujas sąvokas arba teorijas, leidžiančias susisteminti ir glaudžiau susieti duotosios mokslo srities žinias ir faktus. Vadinasi, mokslo pažanga vyksta tuo keliu, kad išeinama už pasiekto žinojimo ribų ir pridedama jam kažkas nauja, bet tai, kas pridedama, turi sudaryti naują, platesnę sferą, apimančią anksčiau buvusią sferą arba iš naujo ir tobuliau ją tvarkančią. Tiktai šiuo atveju tai bus žingsnis pirmyn, t. y. žingsnis, kuriuo įvyksta ir pasireiškia mokslinė kūryba. Pavyzdžiui, A. Einsteino reliatyvumo teorija remiasi tikslia ir smulkia analize tų konkrečių aplinkybių, nuo kurių pareina įvykių, fenomenų matavimas. Šita analizė parodo, kad reikia skirti du da-

lykus: ar ta sistema, kuriai priklauso stebėtojas ir kurioje įvyksta matavimas, sutampa ar nesutampa su ta sistema, kuriai priklauso matuojamas įvykis. Anksčiau, iki A. Einsteino, šito skirtumo nebuvo paisoma. Tokios analizės rezultatai parodo, kad laikinė ir erdvinė fenomenų determinacijos yra glaudžiai susijusios ir apskritai negali būti skiriamos viena nuo kitos, kad esama tam tikros jų savitarpio priklausomybės.

Taigi mes galime apibūdinti kūrybinio akto mokslo srityje ypatybes. Išeidamas už duotosios sferos ribų, jis neigia jos ribotumą ir užbaigtumą. Tatai yra šiame akte glūdįs neigiamas momentas, kuriame pasirodo formalioji laisvė (t. y. nepriklausomumas nuo šios sferos ribų). Bet šitą neigimą papildo antras, *teigiamas* momentas — pozityvūs tyrinėjimo rezultatai, kurie tobulina, išplečia, iš naujo pertvarko ir organizuoja duotąją mokslo sritį arba tam tikrą jos dalį. Jei pirmas, neigiamas momentas nelydimas antrojo, teigiamo momento, tai kūrybinio akto laisvumas pasilieka tuščias, bergždžias ir net abejotinas, nes neigimas, kaip mes matėme, nėra savarankiškas, jis visuomet remiasi teigimu. Jei jis tiktai neigia esamąją žinojimo būklę, pasiektą jo laipsnį, tai jis tuo dar neišeina už jų, bet nurodo tik išėjimo, taigi ir laisvės, galimumą. Kad kūrybinio akto laisvė įvyktų, reikia, kad neigimas vestų prie teigimo. Vien šitas teigimas gali pateisinti ir patį neigimą. Tai mums aiškiai liudija, kad formalioji laisvė jokiu būdu nesutampa su tikra konkrečia laisve, bet sudaro tiktai tam tikrą būtiną jos momentą, kuris, atskirai imamas, neturi teigiamos vertės. Tačiau, antra vertus, reikia pripažinti, kad šitas neigiamas momentas yra *būtinas* ir kad laisvė negali be jo įvykti, nes kurti nauja galima vien nugalint seno ribotumą ir netobulumą.

Mes prieiname išvadą, kad laisvė visiškai pasireiškia tiktai kūrybiniame akte. Tai mums patvirtina ir *meno sritis*. Tiesa, tarp meno ir mokslinio pažinimo raidos yra vienas esminis skirtumas. Mokslo raida savo esme yra tolydi. Kiekviena nauja stadija prašoka anksčiau buvusias arba platumu, arba gilumu; vadinasi, rutuliojimosi procesas visuomet vyksta maždaug ta pačia kryptimi. Meno gyvenimas nepasižymi tokiu vienodumu. Jo

plėtra gali vykti įvairiomis kryptimis. Ir nauja raidos stadija (naujas stilius) savo tobulumu ir estetiniu reikšmingumu toli gražu ne visuomet pralenkia anksčiau buvusią; ji gali būti priešinga ankstesnei, t. y. priskirti sprendžiamąją reikšmę visiškai kitokiems meno veikalo momentams arba veiksniams (pavyzdžiui, gotika ir renesansas). Tačiau, šiaip ar taip, aišku, kad ir meno srityje kūrybinio akto laisvė nėra neribota. Ir ne tik subjektyvia prasme — kad paties menininko kūrėjo pajėgumas arba sugebėjimas apribotas jo prigimties, jo individualybės, bet ypač ta prasme, kad meno priemonių ypatybės ir formuojamos medžiagos struktūra kūrybines galimybes įspraudžia į tam tikrus rėmus (tonų, spalvų, šviesos ir šešėlių prigimtis sąlygoja muzikos, tapybos, skulptūros galimybes). Ir menininkui tenka skaitytis ne tik su teigiamomis medžiagos ypatybėmis, su jos estetine potencija, bet ir su neigiamomis, pareinančiomis nuo jos prigimties, taigi su medžiagos pasipriešinimu meniniam formavimui. Kūrybinis aktas kaip tik tuo ir pasižymi, kad jis nugali šitą pasipriešinimą ir iškelia aikštėn arba aktualizuoja tokias formavimo galimybes, kurios anksčiau nebuvo pastebėtos ir realizuotos. Bet menininko kūryba nesibaigia tuo, kad jis kuria naujas stilistines formas, — jis taip pat atranda ir įvykdo naujas galimybes neperžengdamas tam tikro, jau nustatyto stiliaus rėmų. Ir šitie rėmai gali būti gana siauri (pavyzdžiui, bažnytinėje tapyboje, ypač Rytuose, Bizantijoje). Bet rėmų siaurumas nė kiek nemažina kūrybos estetinės vertės, priešingai, jis kūrybai gali net suteikti nepaprastos įtampos. Vadinasi, tas būtinumas, kuriam menininkas subordinuoja savo kūrybą, nepanaikina jo laisvės, o priešingai, sudaro būtiną šios laisvės sąlygą.

Taigi ir čionai laisvė sąlygojama dviejų momentų — neigiamo ir teigiamo. Kurdamas kažką nauja, menininkas išeina iš esamosios meno būklės ribų, jis iš dalies išsilaisvina nuo įprastų schemų ir formų įtakos, nuo įprasto techninių priemonių vartojimo būdo, bet išsilaisvina vien tokiu būdu, kad atranda ir įvykdo naują raiškingą formą (arba techniką), kuri leidžia jam valdyti medžiagą ir iškelti joje glūdinčias dar nevartotas estetines potencijas. Jo laisvė — tai jo sugebėjimas sa-

varankiškai disponuoti meno priemonėmis savo kūrybiniams sumanymams įvykdyti. Ir čia neigimas pateisinamas tik tiek, kiek jis veda prie teigimo.

Tačiau, kalbant apie laisvę, visų pirma turima akivaizdoje asmenybės laisvė ne vienoje arba kitoje jos veiklos srityje, bet jos individualiame gyvenime, t. y. dorovės sferoje tikslia žodžio prasme. Taigi mums dabar rūpi išsiaiškinti, ką reiškia žmogaus moralinė laisvė. Ar ją galima suprasti ir paaiškinti panašiu būdu, kaip ir laisvę mokslo ir meno srityse? Dorovėje, moralinėje sferoje centras yra pati asmenybė. Jos buvimas ir veikimas nulemiamas dviejų momentų: 1) to, kaip ji nusistačiusi savo atžvilgiu, kaip ji vertina pati save, kaip elgiasi su savimi, ir 2) to, kaip ji nusistačiusi kitų žmonių atžvilgiu, kaip į juos žiūri, juos vertina, su jais elgiasi. Asmenybės laisvė turi pasireikšti ir vienu, ir kitu atžvilgiu.

Pirmiausia nagrinėkime, ką reiškia ir kaip pasirodo žmogaus laisvė jo paties asmenybės atžvilgiu. Kad šita laisvė ribota ir nesuteikia žmogui neaprėžtų galimybių, buvo jau anksčiau išaiškinta. Žmogaus pasielgimas pareina nuo jo prigimties ir tos įtakos, kurią padarė jam, ypač sprendimo metu, jo aplinka. Tai reiškia, kad jis priklauso nuo savo praeities (plačia prasme). Jis negali pasidaryti visiškai kitokia individualybe, iš pagrindų pakeisti savo fizinę ir psichinę prigimtį (savo ypatingus sugebėjimus, savo temperamentą, savo įgimtus polinkius ir t. t.). Vadinasi, jis gali veikti tiktai panaudodamas tas galimybes, kurias nubrėžia ir nulemia jo prigimtis, jo praeitis. Šiuo atžvilgiu jis valdomas tam tikro būtinumo. Tačiau ir šituose rėmuose jo veikimo ir elgesio būdas nėra griežtai vienareikšmiškai apibrėžtas, jis gali pasirinkti vieną arba kitą galimybę. Bet šitas laisvės galimumas, abstrakčiai imamas, tėra vien neigiamas. Todėl kyla klausimas, kokia iš šių galimybių bus ta, kuri laiduoja ir realizuoja jo laisvę teigiama prasme? Visų pirma aišku: laisvas *teigiama* prasme bus tiktai toks aktas, kuris įvykdo tam tikrą dorovinę vertybę, kuris dorovės atžvilgiu vertingas, nes savavališkumas, kuriam nerūpi akto arba elgesio turinys, gali realizuoti laisvę vien neigiama prasme (o laisvė grynai neigiama

prasme yra apskritai abejotina). O kadangi dorovės vertybės visiems vienodai galioja ir šiuo atžvilgiu yra objektyvios, tai moralės reikalavimai, išplaukią iš šių vertybių pripažinimo, gali būti formuluojami kaip bendri principai arba etikos bendros normos (ar jos formalios, ar materialios, mums dabar nesvarbu). Bendri principai, arba normos, yra prieinami protui ir jo suvokiami (I. Kantas protą, veikiantį moralės sferoje, vadina praktiniu protu). Sąmoninga, proto vadovaujama valia, įvykdydama moralines vertybes, susiduria su žmogaus polinkiais, kurie ne visuomet, bet labai dažnai traukia žmogų į priešingą pusę ir priešinasi bendrų moralinių normų įvykdymui. Tokiu būdu atsiranda konfliktas tarp polinkių ir moralinės pareigos (praktinio proto reikalavimų). Žinoma, ir kiekvienas polinkis siekia įvykdyti tam tikrą vertybę. Bet šitos vertybės yra grynai individualios bei subjektyvios ir, be to, dažniausiai žemesnės už tas vertybes, kurios eina moralės pagrindu. Todėl šitą konfliktą galima apibūdinti ir taip: tatai konfliktas tarp žemesniųjų ir aukštesniųjų, tarp individualių (subjektyvių) ir bendrų (objektyvių) vertybių. Pirmosios — iš prigimties stipresnės, nes jų akstinas yra juslinis, aktualus ir veikia žmogų tiesiogiai, jos susijusios su esamųjų reikalų psichofiziniu patenkinimu. Antrosios žmogaus sąmonėje pasirodo kaip bendros normos, pareigos, kaip bendri sąžinės reikalavimai ir todėl neturi tokios tiesioginės motyvuojančios galios kaip aistros ar palinkimai. Norėdamas atlikti savo moralines priedermes, žmogus turi nugalėti instinktų ir polinkių pasipriešinimą, arba, kitaip sakant, jo praktinis protas, jo sąžinė turi įveikti jo juslinę prigimtį. Taip senovės filosofai (o jų veikiami ir krikščionybės filosofai) ir suprasdavo žmogaus moralinę laisvę. Tai viešpatavimas sąmoningos valios, proto, kuriam subordinuota, kurio valdžioje yra juslinė žmogaus prigimtis[13]. Eidamas sąžinės nurodomu keliu, žmogus pats save nugali, jis eina ne mažiausio, bet didžiausio pasipriešinimo kryptimi. Žmogus išsilaisvina iš juslinių polinkių ir aistrų vergijos.

[13] Laisvė — sąmonės akiračio platumas ir aiškumas; protas, moralės principai arba įsakymai atstovauja tikrai, dieviškai, idealiai žmogaus prigimčiai.

Tačiau taip suprantant dorovinę asmenybės laisvę, kyla daug keblumų ir abejonių. 1. Jei būti laisvam reiškia laikytis bendrų dorovės principų, tai, tiesą pasakius, žmogaus laisvė pasibaigia tuo, kad konflikte tarp proto ir polinkių jis palaiko proto pusę, pasisako už jo nurodymus. Jis renkasi tarp gėrio ir blogio, bet pats gėrio (dorovės) kelias griežtai ir tiksliai nulemtas (apibrėžtas) dorovės įsakymų. Šitie įsakymai (principai) nekintami ir neabejojami, ir kas mėgina juos pakeisti arba bent kiek nukrypti nuo jų, tas nusikalsta dorovės reikalavimams. Vadinasi, dorovės principų privalomumas — tai aukščiausia instancija, kuri sprendžia apie gėrį ir blogį ir kurios sprendimas yra galutinis ir nekeičiamas. Jei įsivaizduosime tokią idealią būtybę, kurioje jusliniai polinkiai nesipriešina protui ir visiškai suderinti su jo reikalavimais, tai tokioje būtybėje laisvei nebus vietos, nes ji atliks savo moralines priedermes be jokio vidinio konflikto, taip sakant, automatiškai, tiesiog įvykdydama proto įsakymus[14].

2. Jei taip yra, tai įgijus ir išlavinus savyje įprotį sekti proto, sąžinės nurodymus ir nepasiduoti aistrų ir juslinių polinkių pagundoms, žmogui nesunku būti dorovingam ir laisvam. Ir tada laisvė moralės srityje iš esmės skiriasi nuo laisvės pažinimo ir meno sferose. Juk čia nėra jokios kūrybos. Priešingai, žmogus laisvas kaip tik tada, kai jis nekuria nieko nauja, o tik sąžiningai ir stropiai eina savo pareigas ir vykdo moralės įsakymus. Laisvė yra ne kas kita, kaip poelgių subordinavimas dorovinių reikalavimų (vertybių) privalomumui. Bet ar iš tikrųjų taip yra? Ar moralinė laisvė gali tuo pasitenkinti? Be abejo, anksčiau apibūdintas požiūris į laisvę išreiškia tai, kaip paprastai laisvė suprantama žmonių gyvenime, jis atitinka tam tikrą etinio suvokimo lygį, kuris viešpatauja kultūrinėje visuomenėje ir kuriuo tenkinasi žmogus, gyvenąs pagal moralės tradicijos normas ir nurodymus. Ir rodos, kad toks dorovės ir laisvės supratimas yra pakankamai pamatuotas: jis remiasi kultūrinių tautų (ypač krikščioniškų tautų) istoriniu patyrimu.

---

[14] Kantas apie Dievo tobulumą ir laisvę.

Tačiau kai tik mes kiek smulkiau nagrinėsime bendras šios pažiūros supozicijas ir atidžiau įsižiūrėsime į tai, kaip ji gali būti taikoma konkretiems gyvenimo atvejams ir situacijoms, tai pasirodys, kad ji žymiai supaprastina tikrą dalykų padėtį ir neatsižvelgia kaip tik į tai, kas konkrečiame gyvenime turi sprendžiamąją reikšmę. Kokios gi yra minėtos pažiūros pagrindai arba supozicijos? Moralės įsakymai yra bendri, visuotiniai ir galioja visur ir visados vienodai. Nėra tokių aplinkybių, kurios galėtų juos, jų galiojimo sferą apriboti. Nemeluok, nežudyk, nevok ir t. t. Šių įsakymų prasmė yra visiškai aiški ir vienareikšmė, ji nesukelia jokių abejonių. Tačiau būna ir tokių atvejų, kai atsiranda konfliktas tarp dviejų moralės reikalavimų, tarp dviejų skirtingų vertybių, ir žmogui tenka pasirinkti vieną arba kitą, nes jis negali patenkinti abi viena kitą šalinančias vertybes. Tokiais atvejais sakoma, kad reikia atsižvelgti į tai, katra vertybė yra aukštesnė. Konfliktui atsiradus, pirmenybę visuomet turi aukštesnė vertybė prieš žemesnę. Vadinasi, suponuojama, kad visos moralinės vertybės sudaro tam tikrą užbaigtą hierarchinę sistemą, kur žemesnės vertybės subordinuotos aukštesniosioms. Reikia tik įsižiūrėti į šitą sistemą, ir tuojau aiškėja, kokie yra vertybių santykiai ir kokie jų vertingumo skirtumai. Todėl tam, kam vertybių sistema įsmigo į sąmonę, nesunku išspręsti kiekvieną atskirą vertybių konfliktą.

Ar šitos dvi supozicijos iš tikrųjų neabejojamos ir akivaizdžios? Pirmiausia, ar bendri dorovės įsakymai iš tikrųjų gali būti taikomi visiems be išimties konkretiems atvejams ir tiksliai nurodo, kaip reikia elgtis kiekvienoje aktualioje situacijoje? Pamėginkime išsiaiškinti šitą klausimą remdamiesi konkrečiais pavyzdžiais. Sakykime, įsakymas „nemeluok" reikalauja, kad mes žodžiais ir veiksmais privalome įvykdyti teisybės vertybę. Be abejo, tai absoliuti vertybė ne tik teorinio pažinimo sferoje, bet ir praktiniame (moraliniame) gyvenime, nes žmogus gali tobulinti pats save ir kitus tik pažindamas save ir savo artimo būdą bei prigimtį. Ir tik teisybe pagrįstas tas pasitikėjimas, kuris sudaro būtiną moralinių savitarpio santykių sąlygą. Bet ar iš to išplaukia, kad mes visuomet ir visur turime pra-

nešti kitiems viską, ką žinome apie save ir kitus? Kad teisybė įvyktų ir įsigalėtų žmonių santykiuose, svarbu ne tik tai, kad aš žinočiau, kas teisinga ir kas neteisinga, bet kad ir kitas žmogus tai suprastų ir mokėtų skirti. Bet jei jis suvoks tai, ką aš jam pranešu, ne ta prasme, kurią aš turėjau galvoje, jei jis dėl vienos arba kitos priežasties nesugebės teisingai suprasti mano žodžių (arba dėl to, kad jis intelektualiniu atžvilgiu dar nėra pakankamai subrendęs, arba dėl jo akiračio siaurumo, arba dėl to, kad tam tikros emocijos — neapykanta, nepatiklumas, pyktis ir pan. — jį apakina), tai teisybė neišvengiamai pavirs savo priešybe — neteisybe ir galbūt ne tik nepagerins žmonių santykių, bet net visiškai juos sugadins. Žinoma, galima sakyti, kad „nemeluok" — tai nereiškia pranešk viską, ką žinai, tai reiškia vien nesakyk to, kas neteisinga, kas prieštarauja teisybei. Tačiau toks paaiškinimas nepašalina nurodyto keblumo. Nutylėti tai, ką žinau ir ko kiti nežino, esmingai nesiskiria nuo melo. Čia yra daug pereinamųjų laipsnių. Ką nors nutylėdamas, aš palaikau neteisingą kitų žmonių nuomonę apie šitą dalyką, taigi palaikau jų iliuziją. O toks pasielgimas labai artimas melui. Vienais atvejais toks teisybės nutylėjimas gali būti labai kenksmingas ir gretimas nusižengimui. Kitais atvejais jis naudingas ir apsaugoja žmones nuo didesnio blogio. Pavyzdžiui, mes nutylime vaikams tokius dalykus, kurių jie negali suprasti ir kurie gali juos blogai paveikti, arba gydytojas dažnai ligoniui nutyli ligos pavojingumą, bijodamas, kad tai neatsilieptų nepalankiai jo savijautai ir organizmo atsparumui. Vadinasi, tam tikrais atvejais nutylėjimas arba net melas moraliniu požiūriu gali būti pateisintas, nes esamoje situacijoje jis tarnauja žmonių gerovei. Arba, pavyzdžiui, jei mokinys, nenorėdamas įskųsti savo nusidėjusį draugą, nutyli tai, ką jis žino, arba net prisiima jo kaltę ir prisipažįsta pats esąs tai padaręs (taigi meluoja), tai mes neprikišime jam šito melo, nelaikysime jo melagingu vaiku, nors jis ir nusikaltęs įsakymui „nemeluok". Čia atsirado konfliktas tarp dviejų vertybių — draugystės ir teisybės. Bet ar galima tvirtinti, kad šių vertybių santykis yra visiškai aiškus ir kad viena yra aukštesnė už kitą? Nes gali būti ir toks atvejis,

kai įskundimas, dementavimas moraliniu atžvilgiu bus visiškai pateisintas, pavyzdžiui, jei vienas draugijos narys tvirkina, gadina kitus ir nėra priemonių kovoti su jo bloga įtaka pačioje draugijoje. Taigi, dviem vertybėms susidūrus, toli gražu ne visuomet šitas konfliktas išsprendžiamas vienodai, nes iš pačių šių vertybių dar neaiškėja, katra iš jų turi turėti pirmenybę prieš kitą. Viskas pareina nuo susidėjusių aplinkybių, nuo esamosios situacijos ypatumo. Ir todėl negalima nurodyti tokių bendrų taisyklių, kurios galėtų tiksliai reguliuoti ir tvarkyti žmogaus poelgius kiekvienu konkrečiu atveju. Teisybė, tiesa — tai tik bendras principas, kuris turi būti įvykdomas žmogaus gyvenime. Bet jis nenurodo, kaip turi būti taikomas atskirais aktualiais atvejais. Tai galima suprasti tik iš pačios situacijos ir konkrečių jos reikalavimų. Ir galimas daiktas, kad tam tikromis aplinkybėmis empirinė neteisybė labiau atitinka šiuos reikalavimus. Tą patį galima pasakyti ir apie kitas moralines vertybes. Jų visuotinis privalomumas tik *idealus,* o realybėje gali būti realizuojamas tik iš dalies, tik reliatyviai. Net tokio įsakymo, kaip „nežudyk", visuotinis privalomumas pasirodo abejotinas tam tikromis aplinkybėmis (pavyzdžiui, karo metu ginant tėvynę arba ginant save ar kitą žmogų nuo užpuolimo). Žodžiu, absoliutus idealios normos privalomumas konkrečioje realybėje pasidaro reliatyvus, ir ne dėl to, kad dorovės vertybės apskritai pripažįstamos reliatyviu dalyku, o todėl, kad dorovė, gėris konkrečioje realybėje gali būti įvykdomas ne pagal bendrus principus, bet tik atsižvelgiant į aktualius gyvenimo reikalavimus.

Vadinasi, realybėje tikras, gyvas dorovingumas nesibaigia tuo, kad žmogus atlieka savo moralines pareigas ir įvykdo dorovės principų įsakymus. Jis pirmiausia turi skaitytis su esamąja situacija kaipo visybe, t. y. su visomis esamomis aplinkybėmis ir jų sąlygojamu konkrečiu moraliniu uždaviniu. Kiekviena tokia situacija (kurioje tenka spręsti, kaip veikti) yra individuali, ji gali būti panaši į kitą situaciją, bet niekuomet ištisai su ja nesutampa, niekuomet nesikartoja. Ji turi savo ypatingus individualius bruožus, kurie yra svarbūs, reikšmingi, nes sąlygoja ir parodo tai, kas kaip tik dabar aktualu. Ir todėl tik atsižvel-

giant į individualius situacijos ypatumus galima išsiaiškinti, kaip turi būti išspręstas konfliktas tarp skirtingų ar priešingų moralinių vertybių. Bendras nurodymas, kuris vienodai tiktų visiems galimiems atvejams, yra neįmanomas. Todėl kiekvienas žmogus turi savo ypatingą likimą ir savo ypatingus moralinius uždavinius, nes situacijos savitumas pareina visų pirma ne nuo išorinių aplinkybių, bet nuo žmogaus asmenybės, nuo jos praeities ir joje glūdinčių galimybių. Apskritai šie uždaviniai negali būti iš anksto numatyti ir nubrėžti. Jie iškyla ir veikslėja, kai individas bręsdamas parodo, ką jis gali, kaip jis reaguoja į gyvenimo įvykius, kaip panaudoja savo asmeninį patyrimą. Štai kodėl reikia pripažinti, kad dorovinis žmogaus buvimas savo tikra ir giliausia prasme yra negalimas be kūrybos, kad jis reikalauja kūrybinių jėgų įtempimo. Kiekvienoje aktualioje situacijoje pats žmogus turi ryžtis, jis pats turi nuspręsti, kokia elgsena labiausiai atitinka esamybės reikalavimus, kaip išspręsti atsiradusį pareigų arba normų konfliktą. Bendrų normų arba įsakymų tam reikalui neužtenka, nes jos nenumato ir dėl savo abstraktumo negali numatyti individualių kiekvienos padėties ypatybių. Ir vien tiek, kiek žmogus savo elgsenoje parodo kūrybinį pajėgumą ir pasyviai nepasiduoda natūraliai įvykių eigai, jų inertiškumui, o veikia atsižvelgdamas į aktualius gyvenimo reikalavimus, vien tiek jisai pareiškia ir realizuoja savo moralinę laisvę. Taigi ir dorovės srityje laisvė nepertraukiamai susijusi su kūryba, nors kūryba čia yra šiek tiek kitokio pobūdžio ir objektinasi ne tam tikruose dalykiniuose kūriniuose (kaip kad mene arba moksle), bet pačioje žmogaus veikloje.

Kaipgi asmenybė turi būti nusistačiusi savo ir kitų žmonių atžvilgiu, kad pajėgtų įvykdyti savo laisvę? Kūryba visuomet reikalauja iš žmogaus didžiausio jėgų įtempimo, nes suvokti individualius situacijos ypatumus, susigaudyti individualiuose jos uždaviniuose yra daug sunkesnis dalykas kaip kad veikti pagal bendras ir įprastas elgesio normas. Pirmiausia sąlyga yra tam tikras *drausmingumas,* kuris turi vienodai apimti ir žmogaus fizinį buvimą, ir jo psichiką. Arba, kitaip sakant, reikalinga tam tikra visos psichofizinės veiklos *technika*. Tatai reiškia, kad turi

būti išlavintas sugebėjimas laisvai, netrukdomai disponuoti reikalui atsiradus visomis savo fizinėmis ir psichinėmis jėgomis taip, kad jos būtų suderintos ir vienos kitų netrukdytų. Tiktai tada gali būti pasiekiamas įtempimo maksimumas ir visa energija nukreipiama į vieną tikslą. Šitos technikos reikšmė itin aiškiai pasireiškia meno arba dailės srityje ir apskritai kiekviename darbe, kuris remiasi tam tikrų kūno judesių darnumu bei tvarkingumu. Pavyzdžiui, choreografijoje, meniniame šokyje judesiai įgauna tikrą grakštumą bei harmoningumą ir sugeba pasiekti estetinį ekspresyvumą vien tuo atveju, jei šokėjas įgijo ir ištisai pasisavino šokio techniką, t. y. jei jis išmokęs taip valdyti savo kūną, kad jis nesipriešindamas klausytų valios impulsų ir galėtų įvykdyti bet kokį sumanymą, bet kokių judesių derinį ir seką. Fiziologiniu atžvilgiu tai galima taip paaiškinti. Kol žmogaus motorinė sistema dar neišlavinta mankštinimu, tol kiekvienas atskiras judesys reikalingas ypatingo sąmoningos valios impulso arba nurodymo, t. y. jo atlikime dalyvauja ir aukštesnysis, sąmoningų aktų, centras; taip pat ir įvairūs judesių deriniai gali būti realizuojami tik šiam centrui, sąmonei dalyvaujant. Bet kai tik judesiai ir judesių deriniai kartojimo ir mankštinimo būdu tampa įprasti, tai jų atlikimas įgyja automatišką pobūdį, t. y. sąmonė duoda vien pirmą impulsą, o judesių derinimas ir kaitaliojimasis vyksta savaime, taip sakant, sutrumpintu keliu; atskiri išcentriniai impulsai duodami ir suskirstomi žemesniųjų motorinių centrų. Šitas automatizmas yra labai didelės biologinės svarbos; jis išlaisvina aukštesnįjį centrą (sąmonę) nuo juodo darbo, kad jis galėtų užsiimti aukštesnėmis funkcijomis — planingu ir tikslingu judesių bei veiksmų suderinimu, kuris juos pritaikytų prie aukštesnio tikslo, prie tam tikro meninio sumanymo ir suteiktų jiems tinkamą ekspresyvumą (raiškumą). Tai, kas pasakyta apie šokį, galioja ir kitoms meno šakoms, taip pat ir visiems sudėtingiems darbams arba veiksmams, įvykdantiems tam tikrą uždavinį ir sumanymą. Vis tiek, ar kalbėsime apie muziką, tapybą, paišymą, ar apie kokį nors rankų darbą, amatą, ar pagaliau apie sportą, — visur uždavinio ir sumanymo įvykdymas, to įvykdymo tikslumas bei

tobulumas grindžiamas judesių automatizmu, t. y. tam tikra ypatinga judesių technika. Ir kuo aukštesnė ir tobulesnė šita technika, tuo didesnė menininko, darbininko, sportininko laisvė, t. y. jo sugebėjimas tikslingai ir tinkamai realizuoti savo sumanymus.

Bet automatizmo reikšmė nesibaigia tik meno, fizinio darbo ir sporto sfera, panašiu būdu jis gali reikštis ir dorovės srityje. Taigi kokia prasme čia galima kalbėti apie automatizmą arba techniką? Vien ta prasme, kad kiekvienoje situacijoje žmogaus tiesioginė moralinė reakcija įvyktų netrukdomai ir nereikalautų iš jo ypatingų pastangų. O šita moralinė reakcija įvyks netrukdomai, jei žmogus yra ne tiktai jautrus dorovinėms vertybėms, t. y. giliai jas jaučia ir suvokia, bet, be to, yra arba iš prigimties linkęs, arba pripratęs jas realizuoti savo elgimusi. Bet įgimtas moralinis jautrumas ir palinkimas dažniausiai yra gana ribotas, ir todėl moraliniame gyvenime itin svarbią reikšmę įgyja doroviniai įpročiai bei įgūdžiai. Tam tikri doroviniai įpročiai įgyjami savaime be ypatingų subjekto pastangų dėl socialinės aplinkos įtakos. Pavyzdžiui, apskritai kultūringas žmogus nelinkęs vogti, žudyti ir t. t., tačiau labai dažnai jo pasielgimas, kaip I. Kantas sako, tėra legalus, o ne moralus, t. y. jis dorovingai elgiasi ne dėl grynai moralinių motyvų, bet vengdamas tų padarinių, kurie išplauktų iš nedorovingo poelgio. Tai aiškėja iš to, kad ten, kur jam nereikia bijoti tokių nemalonių padarinių, jo elgesys nustoja moralinio pobūdžio. Būna žmonių, kurie visuomenėje tarp sau lygių yra mandagūs, atsižvelgia į kitų interesus ir gerovę, moka suvaldyti savo egoizmą, blogą ūpą ir kaprizus, bet savo šeimoje arba santykiuose su tais, kurie jiems subordinuoti, pasirodo visiškai kitaip. Čia jie nelaiko savo pareiga susivaldyti, nesiskaito su kitų reikalais, verčia juos tenkinti savo įnorius ir kęsti savo blogą ūpą, tironizuoja savo artimus ir pan. Aišku, kad šiuo atveju negalima kalbėti apie tikrus moralinius įpročius, įsikerojusius žmogaus asmenybėje. Tas žmogus, kuris iš tikrųjų pripratęs elgtis dorovingai, pasireiškia visur vienodai nepaisydamas to, kokie — naudingi ar nenaudingi — gali būti jo elgesio padariniai. Tokiam

žmogui natūralu būti mandagiam, paslaugiam, atsižvelgti į kitų interesus bei reikalus ir t. t. Žinoma, ne visi moraliniai įpročiai duodasi lengvai įgyjami ir pasisavinami. Tai parcina pirmiausia nuo žmogaus individualybės, jo būdo ir temperamento. Kas baikštus ir bailus, tam sunku atvirai kalbėti, priešintis kitiems, drąsiai pareikšti savo nuomonę; kas karštas ir lengvai susijaudina, tam sunkiausias dalykas susivaldyti, sulaikyti savo pyktį, blogą ūpą ir t. t.

Šiaip ar taip, moralinė elgsena yra galima vien tada, kai žmogus pats save drausmina ir išsiugdo pirmiausia tokius įpročius, kurie įgalina pašalinti arba bent paraližuoti visas tas kliūtis, kurios atsiranda iš jo prigimties ir priešinasi moralinių normų įvykdymui. Toks vidinis drausmingumas, kuris yra būtina dorovinės elgsenos sąlyga, — tai ne kas kita, kaip moralinė (dvasinė) *technika*. Šitai technikai senovės filosofai (stoikai, epikūriečiai, kinikai ir kt.), taip pat asketiškos moralės atstovai budizme ir krikščionybėje teikė lemiamą reikšmę, nes teorinė etika įgauna praktinę galią tik tada, kai ji susiejama su atitinkama dorovine technika (drausmingumu). Svarbiausias dalykas — tas, kad žmogus mokėtų valdyti savo dvasines jėgas ir disponuoti jomis reikalui atsiradus. Todėl senovės etikoje susivaldymas arba savitvarda pripažįstama pagrindine moraline dorybe. Naujųjų laikų filosofinė etika mažiau domėjosi dvasinės technikos klausimu, ir tai, be abejo, yra esmingas jos trūkumas.

Tačiau mes klystume, jei iš to padarytume išvadą, kad dorovinė technika išsemia ir aprėpia visą moralės sferą. Jei taip būtų, tai aukščiausias dorovingumo laipsnis būtų grynas dvasinis automatizmas, kuris laiduotų tikslų bendrųjų normų įvykdymą. Bet mes jau matėme, kad tikrai dorovei to neužtenka. Bendros moralinės normos tiktai nurodo, kokios vertybės apskritai turi būti realizuojamos, kokie moraliniai įpročiai turi būti ugdomi ir įgyjami, bet nepasako, kokie turėtų būti poelgiai kiekvienoje konkrečioje situacijoje. Nes beveik kiekviena konkreti situacija sudėtinga, ji reikalauja, kad subjektas veiktų ne pagal vieną arba kitą bendrą normą, bet kad jis atsižvelgtų

į visas esmingas situacijos aplinkybes, į visus ją sąlygojančius veiksnius, kad jis, atsiradus konfliktui tarp skirtingų normų, sugebėtų išspręsti jį vadovaudamasis aktualiais esamojo momento uždaviniais. Todėl gali atsitikti, kad subjektui teks veikti ne taip, kaip jam nurodo bendros normos ir įgyti moraliniai įgūdžiai, bet pasirinkti naują kelią, naują veikimo būdą, kuris prieštarauja jo įprastai elgsenai. Ir šitą naują kelią ir veikimo būdą jis suras vien tuo atveju, jei jo sąžinė, jo dvasia *budri,* jei jis atidžiai įsižiūri į esamąją padėtį, jei įsiklauso į jos reikalavimus, sąžiningai ir mąsliai apsvarsto visų aplinkybių reikšmę, žodžiu, jei jis sugeba tinkamai pritaikyti savo dvasios nusistatymą prie esamojo momento. Taigi sąžinės arba dvasios budrumas — tai aukščiausia moralinės asmenybės dorybė, ir visa dorovinė (dvasinė) technika įgyja savo tikrą vertę ir atlieka jai skirtą funkciją tiktai tiek, kiek ji tarnauja sąžinės budrumui ir eina jam priemone. Ir todėl klysta tradicinė nuomonė, tvirtinanti, kad tikras dorovingumas yra lydimas sąžinės ramumo. Ramus gali būti vien tas, kas elgiasi visuomet pagal bendras įprastas normas, kas nesiskaito su moralinių uždavinių aktualumu. Budrumas, priešingai, sukelia tam tikrą vidinį neramumą, nes budrus žmogus neužmiršta, kad moraliniame gyvenime niekuomet negali būti numatomos visos aplinkybės, kad kiekvienu momentu gali atsirasti tokia situacija, kurioje glūdi netikėti konfliktai ir kuri iškelia naujus, sunkesnius uždavinius ir didesnius reikalavimus. Ir todėl budri sąmonė niekuomet nėra visiškai patenkinta savimi, nes, matydama konkrečių moralinių situacijų ir uždavinių komplikuotumą ir painumą, negali būti tikra, kad yra atlikusi savo pareigas kaip reikiant[15]. Tai parodo, kad budri sąmonė savo esme yra dinamiška, kad ji nuolat kovoja su įgimtu žmogaus inertiškumu, su jo polinkiu eiti įprastu, pramintu keliu ir veikti pagal visų pripažįstamas tradicines

[15] Toks nepasitenkinimas ir neramumas pasirodo ir tarp didžiųjų menininkų; būna atvejų, kai jie prie to paties veikalo dirba dešimtmečius, vis iš naujo keisdami arba visą kompoziciją, arba įvairias detales, nes tai, ką jie padarė, neatitinka jų idealių sumanymų (pavyzdžiui, P. Sezanas).

schemas. Šiuo atžvilgiu ji artima tam moraliniam sąmonės nusistatymui, kuris visomis galimomis priemonėmis stengiasi išlaikyti ir apsaugoti asmenybės laisvę ir todėl nenori pripažinti jokio būtinumo bei privalomumo žmogaus moraliniame gyvenime. Tačiau čia yra didelis, esminis skirtumas. Budriajai sąmonei rūpi ne formalioji individo laisvė, ne jo savavališkumo neribotumas. Ji nebijo to būtinumo ir privalomumo, kuris neatskiriamas nuo dorovinių asmenybės uždavinių. Laisvė jai yra ne tikslas, o tik priemonė, kelias, laiduojąs tinkamą šių uždavinių įvykdymą. Jos dėmesys nukreiptas, iš vienos pusės, į tuos konkrečius reikalavimus, kurie iškyla iš paties gyvenimo vyksmo, iš kitos pusės — į pačią save; ji nuolat tikrina save, ar sugeba patenkinti šiuos reikalavimus. Ir tiktai įsijausdama ir įsigilindama į gyvenimo reikalus ir tirdama pati save, ji įsigyja tikrą konkrečią laisvę, t. y. pareiškia savo kūrybinę galią dorovės srityje. Kartu budrioji asmenybė yra pasiryžusi prisiimti atsakomybę už savo poelgį, nors tai ir priverstų ją nusikalsti vienai ar kitai normai, pasirodyti nusidėjusia visuomenės akyse moraliniu atžvilgiu. Aukštesnis dorovės laipsnis, kyląs iš budrumo, nepasiekiamas be įtemptos vidinės kovos ir be tam tikro nusikaltimo. Taigi tikrą laisvę asmenybė pasiekia ne tada, kai jai rūpi laisvė, o kai jai rūpi jos dorovinis pašaukimas. Laisvė įvykdoma tik kūryboje ir per kūrybą.

Tą pačią išvadą mes prieisime, jei nagrinėsime, koks turi būti laisvos asmenybės nusistatymas kitų žmonių, artimųjų atžvilgiu. Individas, jeigu jis suprantamas kaip atskirtas nuo savo socialinės aplinkos, nėra tikra asmenybė, arba, tiksliau, jis yra tiktai dorovinės asmenybės potencija. Kad individas pasireikštų kaip asmenybė, priešais jį turi būti kitas individas, su kuriuo jis santykiauja. Kad jis nusimanytų esąs *Aš*, jis turi bendrauti su *Tu*. *Aš* ir *Tu* santykiavimas bei bendravimas įvyksta vien tada, kai jie sudaro aukštesnę, abu apimančią vienybę — *Mes*. Kitaip sakant, asmenybė tampa tikra, aktualizuojasi tiktai susijungdama su kitais individais, taigi tiktai bendrijoje, kolektyve. Tokia bendrija arba kolektyvas (vis tiek, ar jis susideda iš dviejų individų, ar iš daugelio) nėra atsitiktinis dalykas, kuris kyla

iš sąmoningo valios akto ir kurio galėtų ir nebūti. Žmogus iš prigimties yra visuomeninė, socialinė būtybė. Pirmykščiai kolektyvai atsiranda savaime, organiškai; šeima ir giminė, paskiau ir tauta — tai kolektyvai, pagrįsti kraujo bendrumu. Ir tik iš šitos organiškos gyvybinės šaknies gimsta vėliau ir individualinės bendrijos, t. y. toks bendravimas, kurį sukuria sąmoninga individų valia, kaip draugystė arba santuoka. Visų šių bendrijų, kolektyvų, sąjungų šaltinis yra pirmiausia gyvybinių interesų bendrumas, instinktyvi simpatija, vėliau ir individuali simpatija bei meilė. Kur yra bendravimas, ten yra ir savitarpio *supratimas,* žinoma, supratimas ne grynai intelektualine prasme, bet visų pirma emocinis supratimas, kai vienas kolektyvo narys ne tik suvokia kitų narių mintis bei sumanymus, bet ir jaučia, ką jie patiria, ko nori, ko siekia. Todėl individas, dalyvaudamas kolektyve, noromis nenoromis išplečia savo interesų ir savo patyrimo akiratį, jam rūpi ne tik tai, ko jis pats nori, kas jam pačiam reikalinga, bet ir tai, kas svarbu kitiems, kas liūdina arba džiugina kitus kolektyvo narius. Aukščiausią laipsnį bendravimas pasiekia ten, kur jis žadinamas individualios simpatijos ir meilės jausmų. Ir tada neišvengiamai išsiplečia ir gilėja individo asmenybė. Įsigilindamas ir įsijausdamas į kito žmogaus gyvenimą, jis išeina už savo *Aš,* savo prigimtinės individualybės ribų ir realiai dalyvauja kito žmogaus buvime. Suprasdamas kitus, jis ima ir pats save geriau bei giliau pažinti, o gilesnis savęs pažinimas savo ruožtu ugdo jautrumą kitų reikalams ir potyriams. Kūrybinės meilės galia kaip tik tuo ir pasireiškia, kad ji įgalina asmenybę praplėsti savo *Aš* ribas ir įtraukti į jas ir kitų individų gyvenimą. Ir čia mes stebime tą pačią kūrybinio akto sąrangą, kaip ir anksčiau minėtais atvejais. Pirmas žingsnis — tai neigimas; asmenybė neigia savo siaurą egocentrizmą, savo individualių interesų absoliutumą ir išskirtinumą. Todėl tikra draugystė ir meilė neįmanoma be savimaršos ir pasiaukojimo. Bet neigimas tik parengia teigimą, būtent teigimą tos išskleistos ir praplėstos asmenybės, kurioje *Aš* susijęs su *Tu* ir abudu subordinuoti juos apimančiam *Mes.* Ir kiek iš

simpatijos arba meilės gimstąs kitų supratimas ir dalyvavimas jų gyvenime yra kūrybinis aktas, tiek jis kartu įvykdo ir parodo asmenybės laisvę (ne formalią, bet realią, konkrečią)[16].

Iš to, kad kitų supratimas ir bendravimas su jais įvyksta ne tik per individualybės, *Aš* neigimą, bet ir per teigimą, aiškėja, kad asmenybės išsiskleidimas ir laisvė nesibaigia tik pasiaukojimu, savimarša, t. y. nesibaigia vien tuo, kad žmogus atsisako savęs, neigia savarankišką savo asmenybės buvimą ir pripažįsta ją vien tiek, kiek ji skiria savo jėgas tarnavimui kitiems. Kai žmogus visiškai niekina savo asmenybę ir nesirūpina jos skleidimusi, turtinimu, tobulinimu, jis ir kitiems negali būti tuo, kuo galėtų ir turėtų būti. Vien atsidėjimas kitam žmogui, jo interesams ir reikalams ir savo asmenybės išsižadėjimas neretai nėra tikras pasišventimas, kuris neigia tik individualybės ribotumą, egocentrizmą, bet teigia asmenybės augimą ir skleidimąsi, — toks atsidėjimas dažnai kyla iš asmenybės silpnumo ir nesavarankiškumo. Nepajėgdama eiti savarankišku keliu, ji kitame individe ieško sau ramsčio. Toks atsidėjimas neturi nieko bendra su kūryba bei laisve ir netgi priešingai — galutinai pavergia asmenybę, užkerta jai kelią į savarankišką buvimą bei veiklumą[17].

Įdomu dar pažymėti, kad asmenybės išsiskleidimas ne tik susijęs su visuomenine žmogaus prigimtimi, bet ir kyla iš tam tikro nepasitenkinimo savo asmens ribotumu ir siaurumu. Būna tokių momentų, kai žmogus bodisi kasdieninio gyvenimo

---

[16] Tam neprieštarauja ta aplinkybė, kad meilė pririša asmenybę prie kitos asmenybės ir įneša į jos likimą tam tikrą būtinumą. Laisvė įgyvendinama kaip tik per būtinumą ir būtinumo plotmėje. Pačioje meilėje kaip gaivališkame troškime, polinkyje dar neglūdi laisvė. Ji yra tiktai asmenybės veiklumo variklis ir įgalina jį išreikšti, aktualizuoti savo kūrybinį pajėgumą. Bet ar asmenybė sunaudos šitą paskatą, tai pareina nuo jos pačios, ir jei ji nesunaudos, tai laisvė gali pavirsti savo priešingybe — vergija.

[17] Neretai pasiaukojimas — ne sunkiausias, o lengviausias kelias. Pasiaukojimui ypač linkusi moteris. Tai parodo, kad ir šita norma nėra absoliuti, neturi besąlygiškos galios konkrečiam gyvenimui. Ji turi būti konkretizuojama, taigi turi būti atsižvelgiama į asmenybės prigimtį ir vidines galimybes.

monotoniškumo, vienodumo ir pastovumo. Ir jį kankina tai, kad jis negali juo atsikratyti, nes šis monotoniškumas pareina pirmiausia ne nuo išorinių aplinkybių, bet nuo jo paties, nuo jo prigimties, nuo negalimumo iš pagrindų pakeisti savo asmenybę. Ieškodamas išeities ir stengdamasis bent iš dalies patenkinti savo kitokio gyvenimo, kitokios asmenybės troškimą, jis naudoja visokias priemones, kurios nors laikinai keičia jo savijautą, jo nusistatymą aplinkinio pasaulio atžvilgiu ir sukuria iliuziją, kad jis nesąs tas pats žmogus, kad jo asmenybė, jo pažiūris į aplinką esmingai pasikeitęs. Tokia priemonė yra, pavyzdžiui, svaiginamieji gėralai. Smarkiai veikdami nervų sistemą ir kraujotaką, jie žymiai pakeičia psichinio gyvenimo vyksmą, išgyvenimų srovę, ir žmogui visas jo gyvenimas ir jo santykis su išoriniu pasauliu pasirodo visiškai kitoje šviesoje. Panašus rezultatas pasiekiamas ir maskarade persirengimu. Nepaprastas apsirengimas įteigia žmogui mintį arba net įsitikinimą, kad kartu su rūbais pasikeitė ir visa jo asmenybė. Jis pritaiko savo laikyseną, visus savo poelgius prie būdo to asmens, kurio vaidmenį jis vaidina, ir šitie fiziniai (balso, eisenos, elgsenos) pakitimai atsiliepia ir jo psichikai ir suteikia jo potyriams, jo savijautai visai naują pobūdį. Be to, persirengęs žmogus neatpažįstamas aplinkinių, jie laiko jį kitu asmeniu ir elgiasi su juo visai kitaip. Ir kadangi jis sukelia kituose naują, jam neįprastą reakciją, tai jame dar labiau stiprėja jausmas, kad jis ne tas pats asmuo kaip anksčiau, ir tai skatina jį pasirodyti naujoje netikėtoje šviesoje. Taigi girtavimo ir maskaradų psichologija glaudžiai susijusi su žmogaus laisvės troškimu.

Kokia gi yra bendra mūsų kurso išvada?

1. Tikra konkrečioji (realioji) laisvė yra ne *statiška,* o ***dinamiška***. Tatai ne būsena, kuria žmogus nieko neveikdamas galėtų ramiai gėrėtis, bet aktas, reikalaująs iš individo nepaprasto visų jėgų įtempimo. Apie laisvę būsenos prasme galima kalbėti tiktai kaip apie laisvės galimumą, kaip apie potencialią, bet dar nerealizuotą laisvę. Jei sakoma, kad žmogus iš prigimties yra laisvas, tai reiškia, kad jis galįs, pajėgiąs būti laisvas, įvykdyti laisvę savo veiksmuose. Pati realioji laisvė ne turima, bet įsigyjama ir turi būti įvykdoma iš naujo kiekvienoje reikšmingoje

situacijoje. Todėl laisvė visuomet pasilieka *uždaviniu*, vis iš naujo kylančiu dorovinei asmenybei ir niekuomet galutinai neišsprendžiamu. Šitas laisvės ypatumas aiškėja iš to, kad ji esmingai susijusi su kūryba. Laisvė be kūrybos negalima, ji apsireiškia tiktai kūryboje, įvairiuose jos padaruose — meno veikaluose, pažinimo rezultatuose, dorovinio pažinimo aktuose ir t. t. Ir todėl tik iš kūrybos galima spręsti apie laisvės įvykimą. Nuo kūrybos atskirta laisvė pasidaro tuščia, bergždžia, ji neišvengiamai išsigimsta, pavirsta savavališkumu ir net jos realumas pasidaro abejotinas ir niekuo negali būti užtikrintas.

2. Realioji laisvė iš esmės ribota *būtinumo* ir gali reikštis tik būtinumo plotmėje. Ji ribota ne tik ta prasme, kad negali išeiti iš žmogaus praeities ir jo aplinkos nubrėžtų ribų, t. y. kad jam prieinamos galimybės yra griežtai apribotos, bet ir ta prasme, kad žmogus kiekvienu savo gyvenimo momentu negali būti tikrai laisvas. Bet tai neturi sprendžiamos reikšmės ir neprieštarauja principiniam žmogaus laisvumui. Svarbus yra tiktai tas dalykas, kad žmogus savo laisvę aktualizuotų lemiamomis gyvenimo valandomis, tomis valandomis, kurios nulemia jo likimą, jo gyvybinių uždavinių įvykdymą, bendrą jo veiklos kryptį. Bet kai jis imasi realizuoti pasirinktą uždavinį, bendra jo veiklos eiga jau yra nulemta ir priklauso nuo teleologinio būtinumo. Ir neretai darbas geriausiai sekasi kaip tik tada, kai jis vyksta šiek tiek automatiškai (tai vienodai liečia ir fizinį, ir intelektualinį darbą). Tokiais atvejais laisvės, t. y. kūrybinio sumanymo, įvykdymui reikia, kad žmogus pasiduotų būtinumo valdžion. Ir mes matome, kad kaip tik gyvenime tų žmonių, kurie lemiamose situacijose pajėgia parodyti tikrą laisvumą, itin aiškiai bei ryškiai pasireiškia jų likimo būtinumas. Tikra laisvė kelia žmogui ir didelius, atsakingus uždavinius, o kiekvienas toks uždavinys griežtai sąlygoja jo gyvensenos ir veiklos kryptį bei vyksmą. Žinoma, kol žmogus neprarado sugebėjimo ir pajėgumo apsispręsti, jo likimas nėra galutinai nulemtas. Ir visados gali atsirasti tokia nauja situacija, kuri pareikalaus iš jo dvasinių jėgų įtempimo ir paskatins jį parodyti savo laisvę, iš pagrindų pakeičiant savo gyvenimo kryptį ir būdą.

3. Remiantis anksčiau apibūdinta laisvės koncepcija galima, rodos, teisingai įvertinti ir įvairias konkrečias laisvės formas — politinę (minties, spaudos, susirinkimų, rinkimų) laisvę, religinę (sąžinės) laisvę, pažinimo laisvę ir pan. Politinė, religinė, mokslinė ir t. t. laisvė, tiesą pasakius, liečia ne tiesiog žmogaus vidinį apsisprendimą, bet jo nepriklausomumą nuo jį supančios aplinkos. Niekas negali priversti žmogų tikėti arba netikėti, laikytis tokių, o ne kitokių pažiūrų. Galima tiktai kliudyti žmogui reikšti savo mintis ir savo tikėjimą ir įgyvendinti jį visoje savo veikloje. Tačiau kadangi socialinė aplinka veikia ir vidinį žmogaus buvimą ir ypač per auklėjimą ir visuomenės viešąją nuomonę formuoja jo intelektą, galvoseną, charakterį, elgesį, tai politinė, religinė ir kt. laisvė atsiliepia ir vidiniam žmogaus apsisprendimui. Todėl ir principinis laisvės problemos nagrinėjimas negali apsilenkti su šiais klausimais. Šių klausimų sprendimas pareina pirmiausia nuo to, kaip žiūrima į individo santykį su visuomene arba valstybe, žodžiu, su kolektyvu. Jei individas turi pirmenybę prieš kolektyvą ir savo būties, ir savo vertės atžvilgiu, t. y. jei atskiras individas eina pamatu visuomenei ir visuomenė yra ne kas kita, kaip tam tikra individų suma (visuma), ir jei, be to, žmogaus vertingumas glūdi tiktai jo individualybėje, tai politinės, religinės ir kitų panašių laisvės formų problema turi būti sprendžiama pagal tą atomistinį individualizmą, kuris atsirado XVIII amžiuje (ypač Anglijoje) ir paskui įsigalėjo XIX amžiaus politinėse teorijose. Pagal šitą pažiūrą visuomenės ir valstybės funkcija baigiasi tuo, kad jos turi apsaugoti individo gyvybę, saugumą ir taip sutvarkyti socialinius santykius, kad kiekvienas žmogus galėtų netrukdomas lavinti bei skleisti savo individualybę ir gyventi taip, kaip jam patinka, t. y. pagal savo individualius interesus ir polinkius. Todėl individo veikla visose kultūros srityse turi būti kuo mažiausiai varžoma, ji turi būti laisva. Valstybė arba visuomenė turi teisę riboti ir varžyti individo laisvę vien tiek, kiek ji nesuderinama su kitų individų laisve ir gresia jų gyvybiniams interesams. Vadinasi, pagal šitą teoriją valstybė ir visuomenės santvarka atlieka tiktai pagalbinę funkciją. Ir todėl visi svarbiausi

kultūros reikalai iš principo nerūpi valstybei, jų tenkinimas turi būti privačių žmonių rankose. Religija, mokslas, menas, auklėjimas ir pan. tėra grynai privatūs dalykai.

Tačiau vargu ar galima pasitenkinti šita individualistine teorija. Nuodugnesnė visuomenės ir valstybės analizė parodo, kad visuomenė ir valstybė — tai ne mechaniškos, bet organiškos visybės, turinčios savo ypatingą sąrangą ir gyvenančios pagal savo ypatingą dėsningumą, kuris iš esmės skiriasi nuo atskiro individo gyvensenos. Be to, kaip mes matėme, pats individas esmingai susijęs su visuomene. Jis aktualizuoja ir pareiškia savo asmenybę tik būdamas kolektyvo nariu ir bendraudamas su kitais kolektyvo nariais. Kolektyvas ir individas veikia kits kitą, ir ne tik kolektyvo santvarka turi atsižvelgti į individo interesus ir reikalus, bet ir individas turi skaitytis su kolektyvo reikalavimais ir suderinti savo gyvenseną su kolektyvo buvimo būdu. Pagaliau iš organinės kolektyvo struktūros aiškėja, kad jis atlieka ne tik pagalbinę funkciją, bet turi ir savo ypatingus kultūrinius uždavinius, kurie liečia ir atskirą individą, jo gyvenimą bei veiklą ir kurie gali būti įvykdomi tiktai pačių individų[18]. Bet jei mes pripažinsime, kad pati valstybė yra svarbiausias kultūros veiksnys ir turi savo ypatingą kultūrinį pašaukimą, tai aišku, kad individo, kaip kolektyvo nario, išorinė laisvė negali būti neribota, ji turi būti suderinta su valstybės kultūrine veikla ir šiek tiek jai subordinuota. Koks turi būti santykis tarp valstybės ir individo idealioje kolektyvo santvarkoje, vargu ar galima tiksliai ir konkrečiai apibrėžti. Tai pareina pirmiausia nuo esamosios istorinės situacijos ir nuo aktualių valstybės uždavinių. Būna tokių momentų (pavyzdžiui, kai kolektyvui gresia didelis pavojus iš išorės arba radikalių ekonominių bei socialinių reformų metu), kai individuali laisvė turi būti griežtai varžoma bei ribojama ir visi jos pasireiškimai, kurie galėtų kenkti kolektyvo labui, energingai paralyžuojami (pavyzdžiui, proletaria-

[18] Visuomenė, valstybė — tai ne vien fizinis ir biologinis, bet ir dvasinis organizmas, objektyviosios dvasios apraiška.

to diktatūra socialistinėje santvarkoje). Bet, šiaip ar taip, toks laisvės suvaržymas turi savo ribas (savo maksimumą), už kurių jis pasidaro kenksmingas ir gali pasiekti tik priešingų (neigiamų) rezultatų. Jisai niekuomet neturi nustelbti ir užslopinti individualaus veiklumo bei aktyvumo šaltinio. Kitaip jis sužaloja ir panaikina tai, kuo remiasi paties kolektyvo veiklumas ir pajėgumas augti ir plėstis. Jei individas netenka savo kūrybinių jėgų, tai ir kolektyvas nesugeba žengti pirmyn. Kolektyvas, susidedąs iš individų automatų, yra negyvas ir nedalyvauja kultūriniame gyvenime.

Kadangi ne visos išorinės laisvės formos vienodai glaudžiai susijusios su asmenybės aktyvumu, tai ir varžymo riba nėra visur ta pati. Pavyzdžiui, gryno pažinimo srityje joks suvaržymas neleistinas, nes pažinimas, kuriam nustatomos absoliučios ribos, nustoja buvęs tikru pažinimu, tiesos ieškojimu; jis pavirsta tam tikra dogma arba iš anksto nustatytų supozicijų patikrinimu bei pamatavimu. Panašiai ir religijos srityje laisvė turi būti kuo mažiausiai varžoma. Vienintelis čia leistinas varžymas — tai religinis auklėjimas, t. y. auklėjimas tam tikros tikybos, konfesijos ribose. Bet ir čionai religinio auklėjimo poveikis neturi būti toks, kad nuslopintų arba paneigtų savarankišką dvasios bei proto veiklumą. Dorovės ir teisės sferoje išorinės laisvės ribos jau žymiai siauresnės, nes nei visuomenė, nei valstybė negali pripažinti ir toleruoti tokio elgesio, kuris prieštarauja pačios visuomenės ir valstybės doroviniam ir juridiniam pagrindui. Todėl ir politinės laisvės ribos, kiek, žinoma, jos suderinamos su visų piliečių lygybe, yra reliatyvios ir kintamos. Ir laikinas politinės laisvės (spaudos, susirinkimų ir t. t.) apribojimas gali būti pakankamai pamatuojamas ir pateisinamas. Bet, žinoma, toks laisvės apribojimas negali būti laikomas normaliu dalyku, normalia padėtimi, kuri turėtų būti nuolat palaikoma, nes ji neigiamai atsilieps piliečių visuomeniniam veiklumui ir neleis jiems parodyti savarankiškos iniciatyvos. Individo santykį su valstybe (kolektyvu) lemia pirmiausia ne tai, ką valstybė individui draudžia daryti, o tai, ko ji iš jo *reikalauja*. Ir šitie reikalavimai skiria individui ypatingas ir atsakingas visuomeni-

nes pareigas, kurios žymiai suvaržo jo individualią laisvę. Tačiau šitose pareigose glūdi ir įvairiausi kultūriniai uždaviniai, kurie įgalina jį pareikšti savo kūrybines jėgas. Kartu su naujomis pareigomis platėja ir individo (asmenybės) kūrybos sfera. Todėl individo sąryšis su kolektyvu ne tik siaurina jo išorinės ir individualios laisvės sferą, bet kartu ir atveria jam naujas laisvos kūrybos galimybes. Ir tai niekuomet nereikia išleisti iš akių. Išorinė laisvė — tai vien laisvės galimumas. Ir kas mano, jog jis laisvas todėl, kad gyvena demokratinėje valstybėje ir naudojasi visomis išorinės laisvės gėrybėmis (tikybos, pažinimo, spaudos, susirinkimų ir kt. laisve), tas klysta ir pasiduoda kenksmingai iliuzijai, t. y. supainioja laisvės galimumą su laisvės realybe. Galbūt jis kaip tik visiškai nelaisvas ir yra arba savo praeities, arba vyraujančios visuomeninės nuomonės valdžioje. Tikra laisvė greičiausiai pasiekiama toli gražu ne tomis aplinkybėmis, kurios žmogui palengvina visų jo reikalų patenkinimą. Neretai atsitinka, kad palankios aplinkybės lepina žmogų, silpnina jo energiją, tuo tarpu toks auklėjimas ir tokia visuomeninė santvarka, kuri daug iš jo reikalauja, jį drausmina, išlavina jo atsparumą ir sužadina kūrybinius jo sugebėjimus. Žmogaus gyvenime tikroji laisvė kyla tik iš būtinumo ir nuo būtinumo neatskiriama.

* * *

Žinoma, visa tai, kas pasakyta apie laisvės problemą, toli gražu dar nėra išsamus jos sprendimas. Išdėstyta koncepcija tik nubrėžia ir iškelia tam tikrus esminius jos aspektus. Negalėdamas toliau tęsti laisvės problemos nagrinėjimo, pasitenkinsiu tik nurodydamas kai kuriuos svarbius, dar neišaiškintus momentus.

I. Mes matėme, kad laisvė turi teigiamą ir neigiamą reikšmę. Abidvi reikšmės neatskiriamos viena nuo kitos. Kaip rodo kūryba, kurti nauja galima tik išeinant iš ribų to, kas sena, ir šia prasme paneigiant tai, kas paprastai sąlygoja žmogaus elgesį, t. y. tai, ką jam nurodo praeities patyrimas, jo įgimti arba įgyti palinkimai, jo įpročiai ir aplinkos įtaka. Norint tiksliai nu-

sakyti laisvės problemą, reikia vienodai atsižvelgti ir į vieną, ir į antrą momentą, nes neigiama laisvės reikšmė sąlygoja teigiamą. Teorijos, kurios svarsto laisvės problemą, dažniausiai klysta tuo, kad iškelia vieną momentą ir nepaiso antro. Antai tradicinė teorija, kuri buvo suformuluota viduramžių filosofų, pabrėžia pirmiausia neigiamąjį momentą. Tatai — *libero arbitrio indiferentia* teorija. Žmogaus laisvė reiškia tai, kad jis iš dviejų galimybių ką nors daryti esamoje padėtyje vienodai gali pasirinkti vieną arba kitą. Iš esmės valiai abi galimybės yra indiferentiškos. Taigi valios aktas yra nepamatuotas ir nemotyvuotas. Tačiau tuo nusakomas tik vienas valios aktų aspektas — tai, kad prieš pasirinkdama vieną galimybę valia yra nedeterminuota. Bet aišku, kad pasirinkusi valia jau yra determinuota. Vadinasi, laisvą valią negalima apibūdinti kaip niekuo nedeterminuotą valią. Priešingai, išeina taip, kad valia kaip tik nėra laisva, nes jei ji abejinga bet kuriai galimybei, tai ji neveikli ir negali apsispręsti, bet tada tenka pripažinti, kad valią veikiantys motyvai sąlygoja ją kaip išorinės jėgos. Tada atsiranda Buridano asilo paradoksas: jei iš kairės ir dešinės pusės nuo asilo bus padėtos dvi visiškai vienodos gniūžtės šieno, tai jis pastips iš bado, nes neturės jokių motyvų, kurie leistų teikti pirmenybę vienai iš jų. Todėl tenka pripažinti, kad ir laisva valia turi savo ypatingą determinaciją, kurią tada reikia skirti nuo nelaisvos valios determinacijos. Taip, ypač pradedant nuo I. Kanto laikų, ir sprendžia klausimą kitos teorijos. Tatai ne priežastinė, o teleologinė determinacija, kur praeitis nenulemia ateities vienareikšmiškai. Šita nauja determinacijos forma, kaip mes matėme, nešalina priežastinės determinacijos, bet remiasi ja; o priežastinė determinacija yra abejinga tos aukštesnės determinacijos atžvilgiu. Tatai yra teigiama laisvės prasmė: žmogus nėra pajungtas mechaniniam būtinumui, jis gali pasirinkti vieną arba kitą vertybę. Tačiau jis gali ir nepasirinkti, nes pačios vertybės jo neverčia, jis pats apsisprendžia jų atžvilgiu. Šia prasme žmogus yra *causa sui*, taigi šia prasme pasiryžimo aktas neturi būtinos priežasties arba motyvo. Bet tatai reiškia, kad valia turi būti laisva ir neigiama prasme, kad vienos teleologi-

nės determinacijos nepakanka valios apsisprendimui aiškinti. Tikra laisvė yra asmenybės laisvė, o asmenybė yra laisva nepriklausydama tiek nuo mechaninio priežastingumo, tiek nuo vertybių privalomumo. Vadinasi, iš laisvės prigimties jokiu būdu negali būti pašalintas ir neigiamas momentas (pasirinkimo laisvė). O kaip tik šitame momente (causa sui) glūdi tam tikras iracionalumas, kurio iki šiol nė viena teorija negalėjo pašalinti arba išaiškinti. Todėl tuo tarpu ir tenka laisvę nusakyti iš jos teigiamos pusės, būtent iš jos kūrybinio pajėgumo, iš jos padarinių, iš jos vaisių.

II. Su šituo keblumu susijęs kitas, ne mažiau svarbus. Jei mes remiamės schema:

teleologinis ryšys — sąmonė (psichika)
priežastinis ryšys — fizinis pasaulis,

tenka dar išsiaiškinti, kaip laisvas valios apsisprendimas gali kištis į įvykių eigą ir ją veikti. Iš tikrųjų, kiekvienas valios aktas, apsisprendimas kartu yra ir veiksmas, kuris vienaip ar kitaip reiškiasi ir fiziniame pasaulyje visų pirma kaip tam tikras fiziologinis procesas nervų sistemoje. Fiziologiniai procesai susideda iš cheminių, elektrinių ir kitų fizinių vyksmų, kurie valdomi priežastingumo. Vadinasi, ir valios aktas turi pavirsti vienu iš šio proceso komponentų. Bet koks tai bus komponentas? Jis turi būti fizinis, nes fizinius reiškinius gali veikti tik fiziniai reiškiniai (jie sudaro uždarą sistemą — tai supozicija, kuria, kiek mes žinome, remiasi gamtos mokslai). Kita vertus, šitas komponentas yra visiškai kitokios rūšies, nes plaukia iš kito būties sluoksnio ir prisideda prie fizinių aplinkybių kaip kažkas nauja. Jei sakysime, kad šitas naujas veiksnys nėra koordinuotas su kitais fiziniais veiksniais, o tik keičia fizinių jėgų kryptį, reguliuoja juos taip, kad būtų pasiektas numatytas tikslas, tai tokio atsakymo neužteks, nes pakeisti proceso kryptį, reguliuoti fizinių jėgų sąveiką gali tiktai jėga, kuri pati yra fizinė. Žodžiu, pasilieka neaišku, kaip valios aktas pavirsta fiziniu veiksniu. Čia valios laisvės problema atsiremia į kūno ir psichikos santykio, o kartu ir į organinės gyvybės tikslingumo problemą. Ir čia galima tik pastebėti, kad organiniai procesai ap-

skritai vyksta tikslingai, nes reguliuojami organizmo kaip visybės, bet kiekvienas atskiras procesas vyksta pagal priežastingumo ryšį, taigi yra vienareikšmiškai sąlygotas. Į šitą problemą mes dabar negalime gilintis (nes ir paties priežastingumo sąvoka dar nėra visiškai išaiškinta; galbūt ir neorganinėje gamtoje viešpatauja tam tikri struktūriniai — visybės — dėsniai).

III. Pagaliau reikia įsidėmėti ir tuos fenomenus, kurie rodo, kad kūryba ne visuomet yra lydima laisvumo jausmo, taigi kad kūryba ne visuomet sutampa su asmenybės laisve. Šio kurso pradžioje minėjome, kad būna atvejų, kai, pavyzdžiui, poetas arba menininkas išgyvena kūrybinį procesą kaip tokį procesą, kuris nepriklauso nuo jo sąmoningos valios, kai jam rodosi, kad kažkokia aukštesnė nežinoma jėga verčia jį kurti ir tvarko bei reguliuoja patį kūrybinio sumanymo realizavimą. Tatai yra įkvėpimo, inspiracijos fenomenas. Žinoma, tai dar neįrodo, kad tokia kūryba nėra laisva, nes tikra, reali laisvė toli gražu nesutampa su laisvumo jausmu, su nusimanymu apie laisvę. Bet, antra vertus, šitie faktai nurodo į sąmonės ryšį su pasąmone, į jos pareinamybę nuo pasąmonės, o pasąmonė savo ruožtu sieja individą, sąmoningą asmenybę su socialine aplinka ir su tomis organinėmis potencijomis, kurios yra individo paveldėtos. Vadinasi, čia iškyla visa krūva svarbių problemų, kurios esamoje biologijos ir psichologijos stadijoje nesiduoda išsamiai sprendžiamos. Kiekvienu atveju tie duomenys, kuriais mes dabar disponuojame, rodo, kad asmenybė (individuali sąmonė) nėra tokia užbaigta ir savarankiška sistema, kaip tai mums paprastai atrodo. Todėl ir laisvės problemoje lieka dar daug neišaiškintų klausimų.

IV. Kaip į laisvės problemą žiūri dialektinis materializmas? Laisvė čia pripažįstama ta prasme, kad žmogus sugeba pažinti gamtos dėsnius, o pažinęs gali jais naudotis savo praktinėje veikloje. Kol mes nežinome gamtos dėsnio, jis veikia nepriklausomai nuo mūsų pažinimo, paverčia mus aklo būtinumo vergais. Bet kai tik mes esame pažinę tą dėsnį, kuris veikia nepriklausomai nuo mūsų valios ir sąmonės, mes tampame gamtos valdovai. Valios laisvė — tai žinojimu pagrįstas valios aktas. Lais-

vė — tai sugebėjimas valdyti save ir gamtą, pagrįstas gamtos būtinumo pažinimu, tai įsisąmonintas būtinumas. Nesuvokus būtinumo, negali būti ir tikros laisvės. Ką tai reiškia? Kad žmogus, žinodamas gamtos dėsnius, gali jais naudotis savo sumanymams įvykdyti. Vadinasi, teleologinis ryšys pagrįstas priežastiniu ryšiu, jo žinojimu. Šitas žinojimas keičia žmogaus padėtį: iš vergo jis pasidaro valdovu. Šia prasme ne tik būtis nulemia sąmonę, bet ir sąmonė — būtį. Aukštesniosios struktūros remiasi žemesniosiomis, bet turi savo ypatingą dėsningumą, kuris negali būti išvestas iš žemesnio sluoksnio dėsningumo. Tam tikras laisvės problemos aspektas — tai laisvė kaip socialinis reiškinys; ji turi reikštis, objektintis, kitaip ji nėra tikra, visiška laisvė.

30. 1721

KENTĖJIMO PROBLEMA

Tokia mūsų kurso tema gali klausytojus šiek tiek nustebinti: kodėl kentėjimo problemai teikiama pirmenybė džiaugsmo problemos atžvilgiu? Juk negalima teigti, kad kentėjimas žmogaus gyvenime yra didesnės svarbos už džiaugsmą ir vaidina jame reikšmingesnį vaidmenį. Ir jei filosofas kreipia daugiau dėmesio į kentėjimą negu į džiaugsmą (arba malonumą), ar tai neliudija, kad jis įsikalęs tokią nuomonę, kuri, bešališkai sprendžiant, negali būti objektyviai pateisinta? Ir ar nereikėtų, žiūrint į klausimą filosofiškai, kentėjimo problemą svarstyti kartu su džiaugsmo problema? Ar išskiriant kentėjimo problemą negalima prikišti mums tam tikro palinkimo į pesimizmą? Atsakymą į šiuos klausimus turi duoti visas mūsų kursas. Dabar, pradžioje, nurodykime tiktai bendrą jo kryptį ir pobūdį.

Pirmiausia reikia pažymėti: atsižvelgiant į tai, koks yra filosofijos problemos santykis su žmogaus gyvenimu, galima skirti dvi problemų grupes. Vieną sudaro problemos, kurios glūdi pačiame gyvenime, dar prieš atsirandant filosofinei refleksijai. Gyvendamas žmogus neišvengiamai susiduria su jomis ir išsprendžia jas praktiškai vienu arba kitu būdu. Tai reiškia: pats gyvenimas priverčia jį pareikšti savo požiūrį į šitą problemą ir elgtis tam tikru būdu tose situacijose, kurios iškelia jąją aikštėn. Todėl galima šios rūšies problemas vadinti organiškomis, arba gyvybinėmis; tatai problemos, paties gyvenimo iškeltos ir suformuluotos. Be to, esama kitų problemų, kylančių tiktai aukštesnėje filosofinės refleksijos pakopoje, kai teorinis mąstymas, jau pasiekęs tam tikrą savarankiškumą, skleidžiasi ir plečiasi pagal savuosius imanentinius dėsnius ir tiesiogiai nebepriklauso nuo

gyvenimo interesų bei reikalų. Tokios yra erdvės, laiko ir grožio problemos, tiesiogiai nesusijusios su praktiniu gyvenimu ir su jo reikalavimais. Žinoma, ir šie klausimai vienaip ar kitaip liečia žmogaus buvimą, bet gyvenimui jie neartimi ir tampa aktualūs tiktai iškilus grynai teorinei refleksijai bei kontempliacijai; jie suponuoja jau aukštą abstrakcijos laipsnį. Kentėjimo problema priklauso kaip tik prie tų organiškų gyvybinių problemų, kurios pirmąkart sužadina refleksiją, kurios priverčia žmogų susimąstyti, o ne gimsta iš jau subrendusios ir įgijusios savarankiškumą refleksijos. Tai klausimas, su kuriuo žmogus gyvendamas jokiu būdu negali apsilenkti. Pirmiausia kentėjimo klausimas įsiperša biologiniu atžvilgiu. Skausmą (kentėjimą) jaučia ir aukštesnieji gyvuliai ir kiek galėdami stengiasi jo išvengti. Natūraliausi žmogaus organizmo poreikiai, jei tik per tam tikrą laiką nepatenkinami, sukelia nemalonumo jausmą ir pagaliau skausmą (kentėjimą). Ir įdomus dalykas: fizinis skausmas dažnai pasiekia didžiausią intensyvumą, įsisiūlo mūsų sąmonei, paraližuodamas mūsų veiklumą ir iš esmės keisdamas mūsų nuotaiką ir mūsų pasaulėžiūrą net tais atvejais, kai sergaliojimas nesunkus ir organizmui negresia tikras pavojus (pvz., dantų skausmas arba vidurių griežtis). Tačiau jau labai anksti žmogaus gyvenime prasideda ir psichiniai kentėjimai, kurie neapriboti esamuoju momentu, bet vienodai išsiplečia ir į praeitį, ir į ateitį. Žmogus sielojasi dėl to, kas prarasta, pražuvo, gailisi ką bloga padaręs, nerimauja dėl ateities ir ypač bijosi mirties. Apskritai baimė vaidina žmogaus gyvenime labai svarbų vaidmenį, svarbesnį negu paprastai manoma. Tatai liudija ne tik visokios primityvių tautų religijos, tikėjimai ir papročiai, bet ir daugelis psichinių ligų, kurių pagrindinė priežastis yra kaip tik baimė. Iš to galima suprasti, kad kentėjimo problema atsiranda labai anksti (kultūros aušroje) ir patenka į sąmonės dėmesio fokusą anksčiau negu džiaugsmo problema. Džiaugdamasis žmogus apskritai nelinkęs reflektuoti, jis tiesiog pasiduoda džiaugsmui, malonumui ir nesusimąsto apie tai, kas yra džiaugsmas, kokia jo laimės priežastis. Refleksija — apskritai imant — iš pradžių susijusi su neigiamais gyvenimo pasireiškimais. Susidūręs su kokia nors

kliūtimi, trukdančia normalią gyvenimo eigą arba stabdančia, paralyžiuojančia jo veiklą, žmogus ima mąstyti, reflektuoti (tatai labai svarbus faktas; vėliau apie tai smulkiau). Būdama susijusi su visu žmogaus gyvenimu, kentėjimo problema užima jo mąstyme centrinę vietą, o iš čia skirtingomis kryptimis nutįsta gijos į visas žmogaus kultūros sritis.

A. Jau mituose, primityviose religijose iškyla klausimas, kokia kentėjimo priežastis, kokia jo prasmė ir kokiomis priemonėmis galima iš jo išsivaduoti. Pvz., labai aiškiai tai pasirodo Biblijos pasakojime apie Adomo ir Ievos nusidėjimą. Išvarymas iš rojaus ir kentėjimas vaizduojamas čionai kaip nuobauda už nusidėjimą (nusikaltimą Dievo įsakymams)...

Panašus yra orfikų mitas: nusigręžusi nuo savo pirmapradžio — Dievo — ir pasidavusi medžiagai, siela užmiršta savo dievišką kilmę ir įsikūnija, susijungia su kūnu. Bet kūnas — ne kas kita, kaip kalėjimas, kuriame siela vargsta trokšdama išsivaduoti, atsikratyti kūno apkalais. Taigi kentėjimas pareina nuo to, kad siela nutolusi nuo Dievo ir susijusi su medžiaga. Ir budizme kentėjimas — nuodėmės išdava. Išganymo kelias išvaduoja žmogų ne tik nuo blogio, bet ir nuo kentėjimo.

Mirtis, sielos kankinimaisi vaidina labai svarbų vaidmenį ne tik primityviose religijose, bet ir aukščiausiose jos formose. Ypatingą, nepaprastai didelę reikšmę įgyja skaistyklos ir pragaro idėjos. Ir įdomu pažymėti, kad, pavyzdžiui, Dante'i daug labiau pavyko aprašyti pragarą ir skaistyklą negu rojų. Atrodo, kad žmogaus vaizduotę labiau, intensyviau žadina kentėjimas (baimė), o ne džiaugsmas (klausimas: ar tai natūralu, ar tam tikro išsigimimo požymis?).

B. Iš to, kad jau primityviose religijose kentėjimas siejamas su nusidėjimu, galima matyti, kad kentėjimas įgauna ypatingą *moralinę* reikšmę. Tatai problema, kuri vienodai rūpi ir religijai, ir etikai. Kentėjimas — ne tik blogio, nusidėjimo išdava, bet ir priemonė savo kaltei išpirkti, nusiplauti, atsikratyti nuodėme. Pasak šitos pažiūros, kentėjimas, būdamas blogio išdava, turi moralinį pagrindą; kartu jis tampa viešpataujančios pasaulyje moralinės tvarkos būtinu momentu. Kentėjimas leidžia

triumfuoti gėriui ir kartu pateisina Dievą; ne Dievas, bet pats žmogus, piktam panaudojęs savo laisvę, kaltas dėl to, kad blogis ir kentėjimas atsirado pasaulyje. Toks kentėjimo supratimas pasidaro svarbiausiu teodicėjos motyvu.

Bet, kita vertus, kyla abejonė: ar iš tikrųjų kentėjimas gali būti tokiu būdu pateisintas? Ar nėra tokių atvejų, kai niekaip negalima surasti ryšio tarp kaltės ir kentėjimo, kai mes kentėjimą jaučiame kaip kažką beprasmiška, prieš ką mūsų moralinis jausmas griežtai protestuoja, su kuo jis niekuomet negalės apsiprasti? Tokios yra, pavyzdžiui, nekalto vaiko kančios arba gyvulių kankinimaisi (klausimas, iškeltas Dostojevskio).

C. Pagaliau ir mene kentėjimui priklauso labai reikšmingas vaidmuo. Viena vertus, kaipo tema, kuri apvelkama menine forma. Negalima neigti: yra ypatingas estetinis pasitenkinimas kentėjimu. Itin aiškiai jisai pasireiškia *tragedijoje:* „Über den Genuss an tragischen Gegenständen" (Schiller). Bet ne tik tragedijoje: kentėjimas, žmogaus sielvartai, liūdesys, nusiminimas — mėgstama lyrikos tema. Tatai mįslingas faktas. Ir todėl suprantama, kad Platonas, susidūręs su šita mišrių malonumo ir nemalonumo jausmų problema, abejoja, ar galima priskirti tragedijai (ir komedijai) ypatingos meno rūšies reikšmę: vertinga vien tai, kas tobula. Kita vertus, mes randame filosofijoje ir tokią pažiūrą, kuri tvirtina, kad pagrindinis meno uždavinys esąs išgelbėti žmogų nuo kentėjimų (Schopenhauer, Nietzsche). Menas pakeičia gyvenimą (buvimą), pakelia jį į kitą, aukštesnę ir tobulesnę pakopą ir tokiu būdu įveikia kentėjimą, paversdamas jį iš neigiamos vertybės teigiama. Be abejo, tatai ne dirbtinė, išgalvota teorija, bet pažiūra, pagrįsta tam tikrais faktais ir potyriais. Pagaliau ir pats kūrimo procesas, pati kūryba yra glaudžiai susiję su kentėjimu. Daugelis poetų ir menininkų kalba apie kūrybos kančias, prisipažįsta, kad kentėjimas yra esminis kūrybinio proceso faktorius (Heine: „Aus meinen grossen Schmerzen mach ich die kleinen Lieder"...).

Taigi galima matyti, kad kentėjimo problema iš tikrųjų susiliečia beveik su visomis pagrindinėmis kultūros ir žmogaus gyvenimo sritimis ir todėl verta ypatingo dėmesio. Galima dar

daugiau pasakyti: esama nemaža tokių moralinių mokslų ir filosofinių pažiūrų, kurių išeities taškas arba bent vienas tokių taškų yra kentėjimo problema ir kurios svarbiausiu uždaviniu kaip tik ir laiko šiosios problemos išsprendimą. Todėl kentėjimo problemos analizė nurodo mums tinkamiausią kelią šioms pažiūroms bei mokslams suprasti ir išaiškinti (budizmas, krikščionybės filosofija, Schopenhauerio, Nietzsche's etika, stoikų, epikūriečių moralė ir kt.).

Prieš pradedant kursą, galbūt reikėtų nužymėti bendrą jo planą. Kokiu būdu galima išskleisti ir išdėstyti numatytą temą?

Galima būtų eiti evoliuciniu keliu, t. y. pradėti nuo primityviausių pirmykščių kentėjimo formų, pasekant, kaip jis pasireiškia jau tarp gyvulių, kaip šitos primityvios, paprasčiausios lytys paskui diferencijuojasi ir komplikuojasi, pamažu gimdydamos aukščiausias kentėjimo rūšis ir formas. Tokia paprasčiausia kentėjimo lytis yra, be abejo, kūno skausmas. Taigi mes galėtumėm nagrinėti skausmo kilmę (su kokia organine struktūra jis susijęs) ir jo biologinę funkciją, paskui pažiūrėti, kaip sąmonės atsiradimas keičia ir performuoja skausmą, kaip kyla ir diferencijuojasi psichinis skausmas — kentėjimas tikra prasme, pagaliau — kokios įtakos kentėjimui turi kultūrinio gyvenimo skleidimasis ir raida (kai žmogus pripažįsta tam tikras objektyvias vertybes ir, vadovaudamasis jomis, sutvarko ir organizuoja savo gyvenimą).

Tačiau toks evoliucinis dėstymo metodas susiduria su svarbiomis kliūtimis. Mat čia reikėtų remtis gyvulių ir vaikų psichologija, taigi ne tiesioginiais mūsų sąmonės duomenimis, bet hipotetiniais fenomenais, kuriuos mes galime suvokti ir įsivaizduoti vien netiesioginiu būdu. Todėl toks dėstymo būdas būtų dirbtinis ir sunku būtų nustatyti išeities taškus.

Bet galima eiti ir priešinga kryptimi — analizės keliu; pradėti nuo aukščiausių ir sudėtingiausių kentėjimo formų, kurios mums, kaipo kultūriniams žmonėms, artimesnės, ir paskui pereiti prie paprastesnių formų, išskaidant jas į komponentus ir išaiškinant aukštesnių ir žemesnių formų struktūros skirtumus. Bet ir šitas kelias nepatogus, netinkamas, ir čia sunku nustaty-

ti, nuo ko pradėti. Kentėjimo formos ir tipai kultūriniame gyvenime labai įvairūs, ir nelengva surasti jiems klasifikacijos principą. Todėl, mano nuomone, tinkamiausias galbūt bus trečias kelias: neinant nei nuo paprasčiausių formų prie aukštesnių ar atvirkščiai, bet pasirenkant kitą išmatavimą — eiti nuo periferijos į centrą, į gilumą. Tatai reiškia: pradėti nuo to, kaip kentėjimas ir jo priešingybė — džiaugsmas — pasirodo paprastai žmogaus refleksijai, nesigilinančiai į šį klausimą, kaip apskritai žmogus į tai žiūri ir supranta. Šitas požiūris išauga iš bendro visiems patyrimo ir todėl visiems suprantamas, įkandamas. Jisai atsispindi susikristalizavęs ir užfiksuotas tam tikrose filosofinėse teorijose ir pasikartoja beveik visose epochose. Šių pažiūrų (kaip žmogus kentėdamas elgiasi ir kaip turi elgtis) skleidimasis ir plėtojimasis įgalina giliau suprasti problemą. Susipažindami su šiomis pažiūromis ir analizuodami jas, sekdami jų raidą, mes pamažu prisiartinsime ir prie centrinio problemos branduolio.

Šita visiems žinoma pažiūra, pagrįsta kasdieniniu patyrimu, ypač aiškiai buvo suformuluota jau senovėje ir vadinama hedonizmu (graik. — ἡδονή). Ji skamba: visi žmogaus siekimai ir veržimaisi nukreipti į vieną tikslą — patirti malonumą ir išvengti nemalonumo (skausmo, kentėjimo), kitaip sakant, kiekvienas siekimas nukreiptas į savo patenkinimą ir kartu vengia nepatenkinimo. Taigi malonumas ir nemalonumas — kiekvieno siekimo (valios akto) pozityvūs ir negatyvūs kriterijai; tatai pagrindinės vertybės, nuo kurių pareina visos kitos. Vertinga tai, kas suteikia malonumą, nevertinga, kas sukelia nemalonumą arba trukdo, panaikina malonumą. Tai bendras dėsnis, kuris galioja visam žmogaus gyvenimui, ir ne tik žmogui, bet, rodos, ir visiems gyvūnams. Mes matome, kad ir paprasčiausi organizmai (vienos ląstelės) veržiasi į tai, kas jiems malonu, naudinga, ir priešinasi, bėga nuo to, kas nemalonu. Taip pat elgiasi ir vaikai, ir suaugę. Tai patvirtina kasdieninis patyrimas. Atrodo, kad šis dėsnis, būdamas bendras, visiškai nepareina nuo mūsų siekimų pobūdžio ir turinio. Ar tai būtų kūno reikalai — traukos (instinktai), ar tatai jau kultūrinio gyvenimo reikalai,

materiali gerovė ar socialinio gyvenimo siekimai, polinkiai, garbės troškimas, galybė, įtakingumas, ar tiesos ieškojimas, ar estetinio skonio patenkinimas, religinio gyvenimo reikalai, dvasinė palaima, — visur pasireiškia ir veikia tas pats malonumo ir nemalonumo poliariškumas. Jis iškyla kaipo lemiamas kriterijus, kaipo ta absoliuti vertybė (gėris), kuris visoms kitoms vertybėms suteikia vertingumo pobūdį. Nurodytas bendras dėsnis interpretuojamas nevienodai: arba biologine prasme, pavyzdžiui, Demokritui malonumas (pomėgis) — tai naudingumo ženklas, nemalonumas — kenksmingumo. Platono Gorgijas: nemalonumas parodo, kad organizmo vidinė harmonija išardyta, suirusi (vidinė harmonija — sveikatos sąlyga), malonumas — kad ji atsikūrė. Panašiai ir Aristotelis apibrėžia malonumo ir nemalonumo jausmus kaip požymius, nurodančius, kad organizmo gyvybei arba trukdoma, arba ji žadinama. Visos filosofinės mokyklos, atsiradusios vėliau Sokrato mokslo įtakoje (stoicizmas, epikūrizmas ir kt.), perėmė šitą koncepciją (pomėgį suteikia tai, kas natūralu, kas atitinka organizmą, žmogaus prigimtį) ir skiriasi tik tuo, kad pabrėžia, iškelia vieną arba kitą jos aspektą.

Naujaisiais laikais šioji pažiūra vėl atgyja ir pasitaiko skirtingiausiose filosofinėse sistemose (Spinoza'os, Hobbeso). Ypač ji buvo išskleista ir tapo etikos pagrindais anglų empiristinėje filosofijoje (Bentham, Mill). Tatai vadinamoji *eudaimonistinė* etika (eudaimonija — palaima), su kuria kovojo jau *Platonas* (iš dalies ir stoikai), paskui naujaisiais laikais — *Kantas*. Tiesą pasakius, šita teorija, kaip ji paprastai suprantama ir dėstoma, daro banalų įspūdį: atrodo, kad tai, ką ji tvirtina, savaime suprantama, kad ji tam tikra prasme teisinga, bet kad iš tikrųjų neišsprendžia pačios problemos, ką reiškia džiaugsmas ir kentėjimas ir koks jų vaidmuo žmogaus gyvenime. Be to, šita teorija, jei tik ji išplėtojama nuosekliai iki galo ir taikoma konkrečiai realybei, susiduria su dideliais keblumais. Tatai mums liudija hedonizmo evoliucija senovės filosofijoje.

Pirmąkart hedonizmo koncepcija buvo griežtai ir nuosekliai išskleista *Aristipo,* vieno iš Sokrato mokinių, kuris paskui gerokai nukrypo nuo Sokrato mokslo ir įsteigė savo filosofinę mo-

kyklą, kuri aukščiausiu gėriu laikė malonumą. Žinoma, ir Aristipui, kaip ir visiems kitiems senovės filosofams, nagrinėjusiems hedonizmo (malonumo ir nemalonumo jausmų) klausimą, rūpėjo ne grynai teorinė (psichologinė arba fenomenologinė) šių reiškinių analizė, bet praktiškas, konkretus tikslas — nustatyti bendrą dorovės principą, kuris valdytų visą žmogaus elgesį. Taigi jam svarbu, kad šitas principas iš tikrųjų tiktų praktikai, pačiam gyvenimui. Apskritai senovės graikų etinių mokslų teigiamybė yra ta, kad jiems rūpi ne tik teorija, bet ir teorijos taikymas realybei, ir todėl teorija niekuomet nėra vien grynos spekuliacijos padaras, bet išauga iš praktikos, patyrimo ir visuomet patyrimo yra kontroliuojama ir tikrinama (teorija glaudžiai susijus su moraline technika — *askeze*).

Kokie gi tie keblumai, su kuriais susiduria hedonizmas?

1. Jei malonumas (mogis) — aukščiausias gėris, tai aišku, kad turimas galvoje tikras, *realus* gėris, taigi ir realus malonumas (pomėgis), nes pomėgis, būdamas jausmas, gali būti ir tik įsivaizduojamas — arba buvusio praeityje malonumo prisiminimas, arba numatomo ateityje lūkesys. Realus tiktai tas malonumas, kuris *aktualus*, kuris jaučiamas dabar, *esamuoju* momentu. Bet ir įsivaizduojamas malonumas — nesvarbu, ar tai būtų atsiminimas, ar lūkesys — turi galvoje esamybę, tokį momentą, kuris jau buvo arba bus *aktualus*. Taigi aišku, kad tas esamasis pomėgis yra tikras gėris. Tą patį galima pasakyti ir apie malonumo *priešingybę* — nemalonumą, nepasitenkinimą, kentėjimą (skausmą). Ir jis realus, aktualus tik esamybėje.

2. Bet reikia dar tiksliau apriboti malonumą kaipo aukščiausią gėrį. Tiesą pasakius, realumas gali būti priskirtas tiktai tam, kas tikrai juntama, apčiuopiama, t. y. materialiam, kūniškam pasauliui. Visas psichinis gyvenimas pagrįstas kūno potyriais, įspūdžiais ir būsenomis. Vidinis pasaulis tegyvena vien materialaus pasaulio atmušta šviesa. Viskas, kas įsivaizduojama, remiasi tuo, kas yra tikrovėje, t. y. juntamajame (medžiaginiame) pasaulyje. Jei taip, tai tikrai realus gali būti tik kūno malonumas; taigi tik kūno malonumas, tas, kuris kyla iš kūno potyrių arba būsenų, gali būti laikomas aukščiausiu gėriu, o kūniškas aktualus skausmas — didžiausiu blogiu.

Kokios šios koncepcijos išvados?

Jei vien esamasis kūno pomėgis iš tikrųjų vertingas, tai jis praeina, nyksta kartu su šiuo momentu, t. y. vos šis momentas nustoja buvęs aktualus (esamas). Taigi aukščiausias gėris pasirodo esąs nepatvariausias dalykas: tik atsirado ir jau išnyko. Tuo tarpu ar žmogus visuomet nesiekia pastovios, nekintamos laimės, kuri nepareitų vien tik nuo vieno nykstančio momento? Be to, jei vertinga vien tai, kas aktualu, tai kiekvienas paskiras gyvenimo momentas, vos tik jis tapo aktualus, savo vertingumo atžvilgiu yra visiškai savarankiškas, jam užtenka savęs, jam nerūpi, kokie buvo anksčiau buvę momentai ir kokie bus paskesnieji, nes jie neaktualūs esamuoju momentu ir egzistuoja kaip atmenami arba laukiami. Taigi kiekvienas egzistuoja vien sau pačiam ir savyje, kiekvienam paskirtas tam tikras pomėgis arba pomėgio stoka, nemalonumas. Vadinasi, reikia laikytis posakio: *carpe diem* — gaudyk momentą. Bet tada žmogaus gyvenimas, vykdamas laike, suskyla į paskirus atomus — momentus, kurie vienas su kitu niekuo nesusiję. Tačiau suprantama, kad tai pažiūra, kuri su pačiu gyvenimu jokiu būdu negali būti suderinta, nes, išplėtota nuosekliai iki galo, ji naikina žmogaus asmenybės vienybę, paties subjekto, kurio laimė turi būti laiduojama ir tvirtinama, vienumą. Jei nyksta pats subjektas kaipo vienybė, kuri iškyla virš paskirų momentų praeinamumo ir išlaiko savo tapatybę, tai kartu ir aktualus pomėgis nustoja savo, kaip vienintelio aukščiausio gėrio, vertės. O jei subjektas ne tapatus, bet kiekvienu momentu kitas — pagal šio momento aktualų turinį, — tai jis nustoja buvęs subjektu tikra prasme. Subjektas, asmenybė galima vien kaip tam tikra konkreti vienybė, kuri skleidžiasi, kinta, rutuliojasi laike, ir visa jos veikla prasminga vien tiek, kiek ji remiasi praeitimi (patirtimi) ir numato, nulemia savo ateitį. Bet jei jos veikimas *trunka*, jei jis gali pasiekti savo tikslą dažniausiai vien per tam tikrą laiką, tai ne visi gyvenimo momentai savarankiški, vieni pareina nuo kitų, jiems subordinuoti, nes jie yra kitiems tikslo siekimo priemonė. Bet tatai reiškia, kad šių momentų aktualūs pomėgiai aukojami kitų naudai arba labui, jie atlieka tarnybi-

nę funkciją. Iš to išplaukia, kad gyvenime pomėgis pasiekiamas tiktai neišvengiamai paaukojus kito momento pomėgį arba net nemalonumą (kentėjimą). Dar daugiau: realų, aktualų esamojo momento malonumą tenka aukoti nerealiam, būsimajam, laukiamam. Kartu ateičiai priskiriama tokia pat reikšmė ir galbūt didesnė negu dabarčiai. Praeities situacija, atrodo, kita, ir sunku įsivaizduoti tokį atvejį, kai ir praeitis galėtų būti laikoma tokia pat aktualia ir reikšminga kaip kad esamybė (bet vėliau pamatysime, kad esama tokių atvejų).

Jei ateitis sulyginama su dabartimi, tai žmogus turi atiduoti pirmenybę tam momentui, kuris jam žada didesnį pomėgį. Vadinasi, tada į pomėgį (teigiamą ir neigiamą jausmą) ir jo stoką žiūrima kiekiniu atžvilgiu. Tada turi būti nustatytas tam tikras kriterijus arba matas, kuriuo galima būtų matuoti pomėgio (arba kentėjimo) intensyvumą (kiekį).

Jei pomėgis matuojamas ir jei paskiras gyvenimo momentas nesavarankiškas, jam neužtenka savęs, bet jo reikšmė pareina nuo to, kaip jis susietas su kitais momentais, kaip juos sąlygoja ir pats jųjų sąlygojamas, tai matuojant pomėgius reikia atsižvelgti ne tik į paskiro pomėgio intensyvumą, bet ir į jo pasekmes, į jo įtaką kitiems momentams. Kitaip sakant, šiaip ar taip tenka atsižvelgti į gyvenimą arba tam tikrą gyvenimo etapą kaipo į *visybę*.

Bet tada neišvengiamai pomėgio ir kentėjimo vertė *pasidaro reliatyvi*, nes pomėgis, kuris sukelia kentėjimą, kartu tampa reliatyvia neigiama verte, o nemalonumas, iš kurio kyla malonumas, įgyja tam tikrą reliatyvią teigiamą vertę. Iš to galima matyti, kad pomėgių intensyvumo ir reliatyvios vertės išmatavimas bei išskaičiavimas yra labai sunkus ir komplikuotas dalykas. Abejotina, ar galima pasitenkinti grynai kiekvienu kriterijumi (plg. Platono „Gorgiją". Ar toks išskaičiavimas apskritai galimas?

Šalia to kyla dar nemaža kitų klausimų ir abejonių:

a. Jei į pomėgį ir kentėjimą žiūrima biologiniu atžvilgiu, tai pomėgis — siekimo patenkinimas, kentėjimas — nepatenkinimas. Bet pats siekimas, atsiradęs sąmonėje, yra ne kas ki-

ta, o stokos jausmas. Norėti, trokšti, geisti galima tik to, ko nėra, trūksta. Taigi atrodo, kad pats troškimas, geismas, noras, siekimas būtinai susiję su nemalonumo jausmu. Ir tik norėdami juo atsikratyti, mes stengiamės jį patenkinti. Taigi atrodo, kad patį pomėgį kaipo patenkinimą sąlygoja nemalonumas (kentėjimas) ir be jo negali kilti, pasirodyti. Ir toliau: pomėgis ir jo neigiama priešybė gryna forma gali atsirasti patenkinimo proceso pradžioje ir pabaigoje. Šio proceso metu sąmonėje kartu turi reikštis ir malonumas, ir nemalonumas (kiek siekimas tenkinamas, kiek visiškas patenkinimas dar nepasiektas). Taigi tokiai sąmonės būsenai būdingas malonių ir nemalonių jausmų sambūvis, jų sutapimas ir net susimaišymas. Kaip reikia žiūrėti į šiuos jausmus? Ar galima ir čionai išmatuoti, *kiek* tokia būsena yra maloni ar nemaloni? Ir apskritai, ar galima teigiamai vertinti tą pomėgį, kuris kyla iš nemalonumo ir su juo glaudžiai susijęs?[1]

b. Bet galima eiti dar toliau: jei pomėgį sąlygoja prieš jį einančio nepatenkinimo stoka, tai gali kilti klausimas, kad galbūt malonumo ir nemalonumo jausmų savitarpio santykis ne toks, kaip kad paprastai manoma, būtent kad malonumas yra teigiamas momentas, o nemalonumas — jo neigiama priešingybė, bet toks, kad teigiamas, pozityvus fenomenas yra nemalonumas, o malonumas — ne kas kita, kaip nemalonumo išnykimas, liovimasis. Tada kinta ir aukščiausio gėrio supratimas: tatai neutrali, abejinga būsena, kuri įgyja pozityvią vertę tik dėl neigiamos vertės, kentėjimo nebuvimo (Epikūras, iš dalies ir Schopenhaueris).

I. Jei tenka matuoti pomėgio ir jo priešingybės intensyvumą ir teikti pirmenybę intensyviajam jausmui (arba atvirkščiai), be to, atsižvelgti į jo padarinius, tai pirmiausia turi būti sugebėjimas vertinti pomėgių intensyvumą ir reikšmę gyvenimo visybei. Aišku, kad tai gali daryti tiktai *protas, mąstymas*. Taigi atrodo, kad pomėgis turi būti subordinuotas protui: aukščiau-

---

[1] Šitą klausimą nagrinėja Platonas „Filebe", „Valstybėje".

sias vertingumo kriterijus — protas, o ne pomėgis; pomėgis nustoja savo autonomijos. Be to, turi būti ir sugebėjimas įvykdyti proto nurodymus, toks sugebėjimas, kuris pajėgtų valdyti žmogaus reikalus, o jei būtina, ir su jais kovoti, jiems priešintis. Tatai — protinga (sąmoninga) valia. Taigi atrodo, kad pomėgis (ir visi reikalai, siekimai) turi būti subordinuoti valiai, turi būti jos žinioje.

Pagaliau gali kilti abejonė, ar iš tikrųjų santykis tarp siekimo, geismo, troškimo ir pomėgio, kuris kyla iš siekimo patenkinimo, yra toks, kad žmogus visuomet sąmoningai ieško malonumo, pomėgio ir vengia nemalonumo (kentėjimo). Galbūt santykis yra kitoks: malonumas arba nemalonumas yra tiktai patenkinimo arba nepatenkinimo *simptomas,* o ne paties siekimo *akstinas?* Ir dar kita abejonė: ar pagrindinė šitos koncepcijos supozicija yra teisinga? T. y. ar visi pomėgiai skiriasi tik savo intensyvumu (kiekybiškai) ir ar nėra tarp jų ir kokybinių skirtumų atsižvelgiant į siekimo arba troškimo siekinį, į jo materialią pusę (turinį)?

Taigi net paviršutiniškai analizuojant išdėstytą koncepciją, kyla nemaža klausimų, kurie turi būti išnagrinėti ir vienaip ar kitaip išspręsti. Šitie klausimai nušviečia pasitenkinimo ir nepasitenkinimo problemą iš įvairių pusių ir iškelia įvairius jos aspektus. Vienas jų būtų smagumo ir nesmagumo santykis su laiku. Atrodo, kad *realus* smagumas ir nesmagumas yra tas, kurį patiriu esamuoju momentu, jo vertė (teigiama ar neigiama) vien tikra, reali. Tačiau šios pažiūros negalima išplėtoti nuosekliai iki galo. Žmogaus gyvenimo struktūra nėra atomistinė. Paskiri jo momentai nesavarankiški, neatskiriami, vienas sąlygoja kitą, įsiskverbia į jį ir gyvena jame, nė vienam neužtenka savęs, vienaip arba kitaip jie peržengia savo rėmus ir susipina su gretutiniais momentais. Vieni momentai neišvengiamai yra kitų, tikslais laikomų momentų, priemonė. Todėl tenka pripažinti jų vertingumo (vertės) nevienodumą ir aukos neišvengiamumą. (Ir toliau: smagumo ir nesmagumo priešingumo reliatyvumą.)

Bet itin svarbus yra esamybės praeinamumas, nepastovumas. Tuo pačiu momentu, kai ji atsiranda, ji nyksta, pavirsta praeitimi, t. y. nebėra reali. Ir šitas praeinamumas neįveikiamas. Bet praeinamumas, nepastovumas apskritai vertinamas kaip kažkas *neigiama* (Verweile doch, du bist zu schön. Denn alle Lust will Ewigkeit. — Sustok, tu toks gražus. Smagumas trokšta amžinumo) ir praeidamas jis sukelia gailesčio jausmą, t. y. nesmagumą. Tuo tarpu nesmagumo praeinamumas — teigiamas momentas, kuriuo žmogus dažnai pasinaudoja stengdamasis nelaimėje, bėdoje nusiraminti, paguodą rasti, ištisai nugrimzti esamybėn. Bet, antra vertus, jis grįžta, kartojasi, ir žmogus niekaip nesugeba visiškai atsikratyti baimės, kad ateityje nesmagumas, nelaimė nepasikartos. Šita baimė gali būti įveikta, pašalinta vien tuo atveju, jei žmogui laiduojamas pastovus, nekintamas smagumas. Taigi smagumas siekia įsigalėti kaip aukščiausias gėris, išplėsti laiko akiratį, kad galėtų apimti ir praeitį, ir *ateitį*. Bet toks smagumas (ir nesmagumas) nėra grynai kūninis (fizinis: čia dalyvauja ir atsiminimas, ir lūkestis, ateities numatymas. Taigi čionai smagumas įgauna psichinį pobūdį. Ir todėl kyla *naujas klausimas: smagumo ir nesmagumo santykis su siela ir kūnu.* Ar psichinio smagumo ir nesmagumo pagrindas visuomet fizinis, ar psichinis smagumas ir nesmagumas gali būti ir savarankiškas? Kaip šie dalykai yra susiję, koks jų santykis? Ar psichinis smagumas iš tikrųjų *nerealus?* Tatai — tolesnis klausimas. Tačiau bet kokiu atveju laikinio akiračio išplėtimas pats nelaiduoja smagumo viršenybės, nes, didėjant ir plėtojantis smagumo galimybėms, didėja ir įvairėja nesmagumo galimybės. Kartu su viltimi ar džiaugsmingu lūkesčiu atsiranda ir baimė, rūpestis, kartu su maloniais atsiminimais — ir nemalonūs, ir atgaila.

II. Bet smagumo ir nesmagumo horizontui išplitus, kartu išsiplečia ir *ta objektų sfera, su kuria* šie jausmai susiję, nes pripažinus, kad ir negrynai kūninis smagumas gali būti aktualus, realus ir vertingas, žmogui pasidaro prieinamos ir pageidaujamos daugelis gėrybių. Tatai gėriai, kurių vertingumas suponuoja tam tikrą trukmę, t. y. kurie vertingi tik tiek, kiek jie

trunka tam tikrą laiką. Tokie gėriai yra: 1) *vitalinės (gyvybinės) vertybės*, kylančios iš kūno veiklumo, stiprumo ir *sveikatos;* 2) *socialinio gyvenimo vertybės:* turtingumas, įtakingumas, garbė, galingumas; 3) kultūros vertybės: pažinimas, dorovė, menas (religija); 4) savosios asmenybės ir jos veiklumo vertė. Tiktai atsižvelgiant į gyvenimą kaipo į tam tikrą organišką visybę, pasirodo tai, kas yra specifiškai žmoniška, kas sudaro žmogaus tapatybę. Palyginkime: sielos ir jos siekimų charakteristika Platono „Valstybėje":

geidulinga	dalys	trys Eroto rūšys arba laipsniai	nukreiptos į gražius kūnus
rūsti			nukreiptos į socialinio gyvenimo gėrybes
protinga			nukreiptos į idėjų pažinimą (meno, dorovės, būties principų)

Visi šie gėriai sugeba suteikti šiek tiek trunkantį smagumą, bet kartu ir nesmagumą: jų teigiamybės gali virsti ir tokiomis pat neigiamybėmis. Vien smagumo trukmė dar nelaiduoja laimės (eudaimonijos). Turi būti įvykdyta dar viena, svarbiausia sąlyga: svarbu, ar minėtų gėrybių realizavimas pareina nuo išorinių aplinkybių, ar nuo paties žmogaus valios pastangų. Pirmuoju atveju žmogus pats nepajėgia sutvarkyti savo gyvenimo ir suteikti sau laimę (eudaimoniją).

Ir tiktai tiek, kiek gėrybių pasiekimas priklauso nuo žmogaus valios, jo veiklumo, pats žmogus gali vadovauti savo gyvenimui ir kurti savo laimę (gerovę, trunkantį malonumą). Todėl suprantama, kad senovės graikų etikoje kaip tik šitas klausimas įgijo ypatingos svarbos: kokie gėriai valdomi sąmoningos žmogaus valios ir kokie nesiduoda valdomi? Ir kaip žmogus turi sutvarkyti savo gyvenimą, į ką orientuotis, kad jo laimė pareitų pirmiausiai arba net išimtinai nuo jo paties? Šiuo atžvilgiu įvairios smagumo bei nesmagumo rūšys reiškiasi nevienodai.

Fizinės ir vitalinės gėrybės iš dalies yra valios galioje, ji sugeba išgauti tas medžiagines gėrybes, kurių reikia kūno geismams ir siekimams patenkinti. Bet vien iš dalies, nes, kita vertus, čionai svarbų vaidmenį vaidina išoriniai faktoriai, įvairios gyvenimo aplinkybės — palankios ar ne, — atsitiktinumai. Todėl jos valdomos netvirtai, nepastoviai, žmogus negali nusikratyti baimės, kad jų neteks. Tą patį galima pasakyti ir apie *socialinio gyvenimo gėrybes,* iš dalies valdomas valios, iš dalies pareinančias nuo išorinių veiksnių. Tuo tarpu dvasinių (kultūrinių) gėrybių srityje sąmoningos valios galia ir įtaka didesnė. Vis dėlto ne ji viena turi lemiamą reikšmę: ir čia esama nemaža momentų, kurie nuo jos nepriklauso: pvz., žmogaus estetiniai arba intelektualiniai gabumai, jo jautrumas šitoms vertybėms, kurį jis gali šiek tiek išlavinti ir ištobulinti, bet kuris daugiau pareina nuo žmogaus įgimtų duomenų, nuo jo prigimties. Šalia to kaip tik aukščiausios smagumo formos, kylančios iš šių gėrių, nėra valios valdžioje: pvz., proto įkvėpimas ar entuziazmas, ar gryna idėjų žiūra nepasiekiama vien valios pastangomis, bet pirmiausia tai — Dievo dovana, paskirta žmogui lemtis (θεία μανία — dieviškas pamišimas). (Plg. Jwr — Dievas — magnetas, kuris suteikia savo magnetinę jėgą žmogui, pirmiausia protui.) Jo įkvėpimas, iš kurio gimsta kūryba, pareina nuo jį magnetinančio Dievo, poetas perduoda šitą įkvėpimą kitiems, savo klausytojams; taip visi sudaro vieną įmagnetintą grandinę[2].

Išimtį sudaro žmogaus *dvasinis* (intelektualinis) *veiklumas;* jis neveikiamas išorinių faktorių. Mažų mažiausiai žmogus gali — jei tinkamai pasistengs — išsilaisvinti nuo išorinių momentų įtakos ir taip pasiekti tam tikrą protinį savarankiškumą.

Be smagumo trukmės ir pastovumo, be jo pareinamybės nuo sąmoningos valios, svarbus dar tolesnis momentas — jo *grynumas,* nepriklausomybė nuo savo priešingybės — nesma-

[2] Bet apskritai senovėj kaip tik į šitą smagumo rūšį mažiau atsižvelgiama. Smulkiau apie tai vėliau.

gumo. Taigi iškyla problema, koks *smagumo* ir *nesmagumo* savitarpio santykis? Ar iš tikrųjų vienas sąlygoja kitą ir tiktai iš jo gali gimti? Be to, nėra gryno smagumo, jis visuomet susijęs arba susimaišęs su nesmagumu. Šita pažiūra remiasi fizinio (kūninio) smagumo analize (plg. Phil. p. 76—79, 97, 98, 99). Analizės išvada: smagumas nustoja absoliučios vertės, nes jis: a) nesavarankiškas, sąlygojamas nesmagumo ir su juo susimaišęs; b) smagumo intensyvumas negali būti jo vertingumo kriterijus, nes pasirodo, kad kaip tik smarkiausi, intensyviausi jo pasireiškimai yra liguisti, lydi nenormalią kūno būseną, jo sergalingumą. Bet tai liečia ne tik fizinį smagumą, bet taip pat ir psichinį — mišrius jausmus sukelia tragedija ir komedija. Kiltų klausimas, ar iš viso yra grynų smagumo jausmų?

O dėl nesmagumo klausimas nekeliamas, nes praktiniu požiūriu (gyvenimo, laimės, dorovės) tai nesvarbu ir neįdomu. Be to, atrodo, kad šiuo atžvilgiu mūsų patyrimas neleidžia kilti jokioms abejonėms (fizinis skausmas, ilgai nepatenkintas kūno poreikis arba instinktas). Į šį klausimą senovės filosofai atsako nevienodai. Vienu atveju iš eudaimonijos kaip netikri ir negryni šalinami visi fiziniai smagumai. Pvz., stoikų *apatheia*. Negalima tvirtinti, kad čionai nėra jokio smagumo. Kitu atveju neigiamas grynas malonumo, kaip pozityvaus fenomeno, galimumas; tatai — ne kas kita, kaip *nesmagumo stoka* (Epikūras). Tačiau, kaip pamatysime, ir čia ataraksija nėra būsena, kurioje nėra jokio smagumo. Ir mes pamatysime, kodėl taip yra (Phil. 105—106).

Platonas pripažįsta jų buvimą. Tatai yra: 1) jusminiai jausmai, bet grynai estetinio pobūdžio smagumas, kurį mums suteikia grynos spalvos, formos, garsai ir kvapai (tai — gryni ir *nuosaikūs* smagumai); 2) tai smagumas, kurį mums suteikia pažinimas ir kurio užmarštis nesukelia nesmagumo. (Rezultatas — keistas, Platonas nedaro iš jo praktinių išvadų.) Jam svarbus tas smagumas, kuris susijęs su pažinimu. Apskritai — vertinga pastovi (amžina) nekintama būtis; tapsmas — netobula būtis, kurios vertė pareina nuo to tikslo, tos pastarosios būties, prie kurios ji veda (kaipo procesas, vyksmas), netobulumas, kuris

31. 1721

stengiasi pasiekti savo tobulą pavyzdį (prototipą). Tikras smagumas — tatai būties prisipildymas. Tai — idėjų pažinimas, sutampąs su tikra dorybe. Tatai metafizinė interpretacija, bet pagrindinis motyvas bendras senovės filosofijos pasaulėžvalgai. Svarbus čia esminis, organiškas ryšys su pažinimu. Todėl ir kyla naujas klausimas: koks smagumo ir nesmagumo jausmų ryšys su pažinimu? Šitas klausimas senovės graikų etikoje užima centrinę vietą, ypač nuo Sokrato laikų, kurio filosofija sutelkta vienoje formulėje, išreiškiančioje trejopą tapatybę: dorybė = žinojimas = eudaimonija. Šita formulė daugiareikšmė, ji gali būti nevienodai suprantama atsižvelgiant į tai, kuriam iš nurodytų trijų momentų priskiriama lemiama reikšmė, kuris iš jų yra determinuojantis, o kuris determinuojamas. Iš skirtingos formulės interpretacijos iškyla skirtingos sokratizmo mokyklos. Hedonizmas eudaimoniją supranta kaip esamą, *aktualų* ir kartu *kūnišką smagumą*. Bet vis dėlto hedonizmas priverstas pripažinti tarnybinį žinojimo vaidmenį. Pirmiausia dėl to, kad žinojimas yra matavimo meno pagrindas, jis nustato, koks smagumas intensyvus, koks reikalauja mažiau aukų, mažiau susijęs su nesmagumu, nurodo priemones smagumui pasiekti. Kartu apribojama smagumo, kaip svarbiausio eudaimonijos kriterijaus, reikšmė. Jis turi skaitytis su žinojimu, su protu, kuris atstovauja gyvenimo kaipo visybės interesams. Jis išaiškina ne tik kiekybinius, bet ir kokybinius smagumo jausmų skirtumus, t. y. moko žmogų skirti tikrą smagumą nuo netikro, tariamo, taip pat ir kiekvieno smagumo reliatyvią vertę. Todėl Platonui išmintis — aukščiausia dorybė, kuri valdo vidinę harmoniją.

Be to, žinojimas leidžia žmogui atsikratyti tariamų nesmagumų (kentėjimo); jis panaikina visokius prietarus ir iliuzijas, kurios suteikia jam daug nemalonumų ir kančių (pvz., mirties baimė, dievų baimė — desidaimonija). Taigi žinojimas garantuoja žmogui sielos ramybę, nepajudinamumą ir nejautrumą (Epikūras, stoikai).

Pats pažinimo procesas, kiek jis sėkmingai vyksta, suteikia žmogui smagumą. Tatai paties žmogaus dvasinis veiklumas (plg. Phil.). Įdomu pažymėti, kad Aristotelis aiškina estetinį pomė-

gį, kurį mums suteikia tapybos arba skulptūros veikalai, kaip pomėgį, kylantį iš intelektualinio proceso — iš atpažinimo akto (plg. Poetiką).

Pagaliau — ir tai itin svarbu — pažinimas daro lemiamą įtaką smagumo ir nesmagumo jausmams kaipo *paties savęs pažinimas*. Taip pažinimą suprato jau Sokratas. Pažinimas, kreipdamasis į patį žmogų, ne tik aiškina jam, kas ir koks jis yra, bet kartu ir suformuoja, sukuria ir išskleidžia vidinį žmogaus gyvenimą, jo asmeninį, dvasinį pasaulį. Tiktai tiek, kiek žmogus įsisąmonina save kaip atskirą ir skirtingą, uždarą savyje, nepriklausantį nuo esančio prieš jį aplinkinio pasaulio, šiek tiek savarankišką, aktingą, kas ne tik reaguoja į aplinkos veikimą, ne tik pasyviai patiria išorinius įspūdžius, bet ir juos perdirba, performuoja, sutvarko ir sukuria iš jųjų ypatingą vaizdinių ir idėjų pasaulį, su kurio pagalba asmenybė gali veikti aplinką ir ją keisti savo nuožiūra, į kurį ji gali pasitraukti ir kuriame užsidariusi ji gali gyventi savo atskirą, kitiems neprieinamą gyvenimą. Taigi sąmonėjimas, savęs pažinimas nustato ir sukuria asmenybės vidinį savarankiškumą dvejopai. Viena vertus, jis įgalina gyventi atskirai, nepriklausomai nuo išorinio pasaulio (įsigilinti į save, susikaupti, užsidaryti savyje), ir, kita vertus, jis įgalina valdyti savo santykius su išoriniu pasauliu, t. y. tvarkyti ir reguliuoti juos taip, kad šie santykiai (ir bendravimas) nepanaikintų asmenybės savarankiškumo, bet, priešingai, jį paremtų ir sustiprintų. Taigi asmenybės savarankiškumas pareina nuo jos vidinio veiklumo ir nuo tam tikro suverenaus nusistatymo, kuris sąlygoja jos santykius su visais išoriniais gėriais. Pati asmenybė, o ne jos instinktai ir natūralūs polinkiai, nustato, kas jai svarbu ir nesvarbu, kas vertinga ir nevertinga, kas jai rūpi ir kas nerūpi; ji gali instinktų ir polinkių siekimus, jų vertinimą arba teigti, arba neigti, suteikti arba nesuteikti jiems savo sankciją, savo sutikimą.

Kyla klausimas, kaip tai galima? Kaip galima paversti smagumą nesmagumu arba bent paneigti ir panaikinti jo vertę? Vadinasi, kalbama ne tik apie tai, kad protas kovoja su polinkiais ir turi juos sau subordinuoti, bet ir apie tai, kad jis iš

esmės gali pakeisti žmogaus vertinimo būdą. Šita savęs pažinimo galybė pareina nuo žmogaus sugebėjimo objektyvuoti tuos psichinius potyrius, jausmus, aktus, būsenas, į kuriuos jos nukreiptos ir kuriuos jis pagauna. Tai — ne paprastas įsisąmoninimas (savimonė), kai subjektas, nusimanydamas esąs toks arba kitoks, vienaip arba kitaip nusiteikęs, nusistatęs, neskiria šių būsenų arba potyrių nuo savęs, bet tapatina save su jais, t. y. nusimano esąs susijęs su jais, pareiškiąs pats save juose, ir todėl vertina juos kaip kažką, kas tiesiogiai liečia jį patį, teigiamai arba neigiamai veikia jo gyvenimo vyksmą, ką jis patiria kaip smagumą arba nesmagumą. Šiuo atveju subjektas ir objektas, t. y. tai, ką subjektas įsisąmonina, yra tas pats, sutampa. Bet savęs pažinimas (savistaba) panaikina šitą subjekto ir objekto vienybę, suskaldydamas subjektą į dvi skirtingas dalis — stebinčiąją (pažįstančiąją) ir stebimąją (pažįstamąją). Kartu subjektas žiūri į savo „aš“, jo potyrius, *išgyvenimus ir būsenas* kaip į kažką atskirą, esantį prieš jį, savarankišką, jam nepriklausantį ir svetimą. Tai pareina nuo kontempliatyvaus sąmonės nusistatymo. Psichiniai potyriai objektyvavimo būdu nutrūksta nuo „aš“, nustoja tiesioginio ryšio su juo ir kartu tampa jam svetimi. Bet tada jie nustoja ir aktualiai veikę subjektą, ir siūlę jam tam tikrą vertinimo būdą. Mes žinome iš savo patyrimo, kad kiekvienas stiprus jausmas arba objektas netenka savo intensyvumo ir aktualumo, vos tik mes imamės stebėti jo vyksmą ir jo pasireiškimus. Tarkime, jei supykusį ir besibarantį žmogų kitas pamėgdžios, kartu atkreipdamas jo dėmesį į jo gestus, balso intonaciją ir t. t., tai pirmasis neišvengiamai šiek tiek nusiramins, jis nebegalės žiūrėti rimtai į savo pyktį, galbūt jo susijaudinimas pasirodys jam juokingas ir pan. Taip savęs pažinimas pasiekia dar vieną svarbų rezultatą: jis sugeba *nuvertinti* tai, ką anksčiau žmogus pripažino esant vertingu dalyku, t. y. jis sugeba *panaikinti šitą vertę* ir leisti mums žiūrėti į šį dalyką kaip į kažką visiškai indiferentiška ir abejinga. Savęs pažinimas, panaikindamas tam tikro dalyko tiesioginį ryšį su mūsų „aš“, kartu sugriauna ir tą pamatą, kuriuo remiasi jo vertė; todėl šis objektas nebeveikia žmogaus valios, nebegali būti jo siekimų

akstinas. Taigi objektyvavimas, kylantis iš savęs pažinimo, paverčia tai, kas anksčiau buvo laikoma gėriu, teigiama arba neigiama vertybe, adiafora, t. y. neutraliu dalyku. Iš to atsiranda nusimanymas, kad visų gėrių ir vertybių vertinimai pareina vien nuo žmogaus dvasinio nusistatymo, nuo to, kaip jis žiūri į save, į savo kūną ir aplinkinį socialinį ir fizinį pasaulį. Taigi refleksija pasirodo esanti tinkamiausia priemonė mano elgesiui su aplinka reguliuoti ir tuo būdu valdyti kentėjimą ir džiaugsmą, smagumo ir nesmagumo jausmus, nes kentėjimas ir džiaugsmas nėra tiktai patys smagumo ir nesmagumo jausmai, bet ir tam tikras *nusistatymas* jųjų atžvilgiu, kuris reguliuojamas su refleksijos, savęs pažinimo pagalba. Taigi senovės graikų etika supranta šitą objektyvavimo akto ypatybę intelektualistiškai, t. y. žmogaus protui priskiria neribotą galią valdyti ne tik jo elgesį, bet ir lemti jo valios, jo siekimų pakraipą. Vadinasi, ir vertinimo aktai, ir norėjimas pareina nuo žmogaus pažiūros, kuri nustato, kas vertinga ir kas nevertinga. Iš to išplaukia, kad visos vertybės — reliatyvios, priklauso nuo rikiuojamojo požiūrio. Absoliuti tik viena vertybė — tai pati *žmogaus asmenybė,* kuri nustato vertybių sistemą bei hierarchiją. Ji niekuo nesuvaržyta, neapribota, ji suvereni ir *laisva* tiek, kiek pareiškia savo savarankiškumą ir vidinį veiklumą. Šita vidinė laisvė — aukščiausias gėris, kuris laiduoja tikrą eudaimoniją, nes tai gėris, kurio negali atimti jokios išorinės aplinkybės, jokia nelaimė, net pati mirtis. Asmenybės elgimasis su išoriniu pasauliu (ir su savo kūnu) reguliuojamas refleksija, kuri įtikina žmogų, kad tas smagumas, kuris nepareina nuo žmogaus sąmoningos valios, neturi tikros vertės, t. y. kad ji nepastovi, greit praeina ir vidinei laisvei arba neturi reikšmės, arba net jai trukdo ir ją suvaržo. Kita vertus, objektyvavimas atima aktualumą ir aštrumą ir iš nesmagumo, priklausančio nuo išorinių faktorių, nes atskiria nesmagumą nuo subjekto, nutraukia jo gyvą ryšį su pačia asmenybe. Todėl jis negali paliesti išminčiaus, negali jo sujaudinti ir sutrikdyti jo vidinės ramybės ir harmonijos. Taigi mes gauname tokią šiosios pažiūros schemą:

Paties savęs pažinimas	vidinio (išminčiaus) pasaulio nustatymas ir jo savarankiškumas
	visų vertybių (gėrių), nepareinančių nuo valios ir jos vidinio veiklumo, nusavinimas ir nuvertinimas

Išminčiaus vidinė (dvasinė) laisvė	aukščiausias gėris, eudaimonijos pamatas ir šaltinis

Pavyzdžiai: Seneka: „Jei mums pavyko pakilti iš šios nešvarios ašarų pakalnės į aną (tikrą) aukštį, tai ten mūsų laukia dvasios ramybė ir, atsikračius visų klaidų, tobula laisvė. Tu klausi: ką tai reiškia? Tai reiškia nebijoti nei žmonių, nei dievų. Nenorėti nieko nepadoraus, gėdingo arba to, kas išeitų iš ...* Būti paties savo valdžioje. Neįkainojamas gėris — pasidaryti savo paties valdovu".

Epiktetas: „Jei tai teisybė ir mes neveidmainiaujame, nezaunyjame tvirtindami, kad gėris ir blogis glūdi žmogaus valioje, o visa kita mūsų neliečia, tai kuo mes dar rūpinamės? Ko bijome? Tai, kas mums svarbu, reikšminga, nepareina nuo kitų. O viskas, kas yra kitų galioje, mums nerūpi. Koks blogis gali mums dar nutikti?"

Viename dialoge jis priskiria Dzeusui tokius žodžius: „Epiktete, jei būtų buvę galima, aš būčiau sukūręs tavo menką, niekingą kūną ir tavo menką nuosavybę laisvą ir neliečiamą. Kadangi tai buvo negalima, neužmiršk, kad visa tai tėra vien mikliai patiektas mėšlas. Bet aš tau daviau tam tikrą paties savęs dalį — sugebėjimą norėti ir nenorėti, geidauti ir negeidauti, žodžiu, valdyti savo mintis. Jei tu rūpinsies šiuo sugebėjimu ir juo grįsi savo reikalus, savo gyvenimą, niekuomet nesutiksi jokių kliūčių, sunkenybių, niekuomet nebūsi surakinamas pančiais, niekuomet nesiskųsi, nieko nepeiksi ir niekam nemeilikausi. Ar tai mažas dalykas? Apsaugok, Viešpatie!" Arba: „Esama tokių dalykų, kurie mūsų valdžioje, ir tokių, kurie ne mūsų valdžioje. Mūsų valdžioje — mūsų pažiūros, norai, pageidavimai, vengimas, žodžiu, mūsų veikla. Ne mūsų valdžioje — kū-

nas, garbė, galybė, nuosavybė. Tatai, kas mūsų valdžioje, iš prigimties laisva, tam negali būti kliudoma ar trukdoma. O kas ne mūsų valdžioje, tai silpna, vergiška, tam gali būti kliudoma, nes tai — svetima. Pagalvok: jei laikysi iš prigimties laisvu dalyku tai, kas vergiška, ir savuoju — tai, kas svetima, sutiksi daug keblumų, liūdėsi, sielosies, jaudinsies ir peiksi dievus ir žmones. O jeigu laikysi savuoju dalyku tai, kas tau iš tikrųjų priklauso, o svetimu — tai, kas iš tikro svetima, tada niekas tavęs neprivertinės, tau netrukdys, tu niekuomet nieko nepeiksi, nebarsi, nieko nedarysi prieš savo norą, niekas tau nekenks, neturėsi nė vieno priešo, nes nepatirsi nieko, kas galėtų tau būti žalinga".

Arba: „Mūsų valdžioje yra mūsų valia ir visi mūsų valios aktai. Ne mūsų valdžioje — mūsų kūnas, mūsų nuosavybė, mūsų tėvai, broliai, vaikai, mūsų tėvynė, trumpai — mūsų draugai, bičiuliai. Ką gi mes laikysim tikru gėriu?"

Arba: „Kaipgi reikia elgtis tokiais atvejais? Ar ne taip: kas mano, kas — ne mano, ką galiu, ko negaliu? Aš turiu mirti, bet ar turiu mirti skųsdamasis? Arba, tarkime, man teks būti surakintam pančiais. Ar turėsiu dėl to verkti? — Aš ištremiamas. Kas man kliudo palikti savo namus besijuokiant ir besidžiaugiant? Visa tai — mano galioje. Bet aš tave surakinsiu pančiais. Ką, žmogeli, manai, *mane?* Surakinsi mano kojas, bet mano valios neįveiktų net pats Dzeusas. Aš tave uždarysiu į kalėjimą. Taip, mano kūneli. Aš paliepsiu tau galvą nukirsti. Ar aš sakiau kada nors, kad mano kaklas negali būti perpjautas?"

Arba: „Kas žmones taip jaudina ir trikdo? Tironas ir jo ietininkai? Kodėl? Juk tai, kas laisva iš prigimties, gali būti tik paties savęs jaudinama ir trikdoma. Tai, kas žmogų jaudina, yra jo pažiūros. Jei tironas jam pasakys: aš tave surakinsiu pančiais, tai tas, kurs brangina savo kojas, tars: pasigailėk. O tas, kurs gerbia valią, tars: jei nori, sukaustyk mane. Ar tatai tau menkniekis? Aš parodysiu tau, kad aš ponas. Kokiu būdu? Dievas mane nusiuntė į žemę laisvu žmogumi. Ar manai, kad jis leis pavergti savo laisvąjį sūnų? Bet mano lavonas tavo valdžioje. Imk jį.

Kas yra verksmas ir riksmas? — Pažiūra. Kas nelaimė? Pažiūra. Kas yra ginčas, rietenos, iškalba, šmeižtas, skundas, plepėjimas? Visa tai — pažiūros ir nieko daugiau, t. y. pažiūros į tai, kas nėra mūsų galioje, tarytum tai būtų koks nors gėris arba blogis. Tačiau jeigu kas nors nukreiptų šitas pažiūras į tuos dalykus, kuriuos jis valdo, tai aš laiduočiau už tai, kad jis bus patenkintas, kad ir kaip susidės jo gyvenimo aplinkybės".
Ne daiktai trikdo žmones, bet pažiūros į daiktus. Pvz., mirtis nėra kažkas baisu. Kitaip ji būtų tokia atrodžiusi ir Sokratui. Bet pažiūra į mirtį, įsitikinimas, kad ji yra kažkas baisu, — tatai yra baisinga.

Eudaimonijos pagrindai.
Ypatingas sąmonės nusistatymas (savęs pažinimas, žinojimas to, kas svetima ir kas sava)

Visų nepareinančių nuo valios vertybių (gėrybių) nusavinimas ir nuvertinimas

Vidinė laisvė (autonomija)

Bet toks nusavinimas ir nuvertinimas ne visuomet įvykdomas arba įvykdomas tiktai iš dalies. Kaip tokiu atveju kovoti su skausmu ir kentėjimu? Kiek kentėjimas neišvengiamas (susijęs su žmogaus kūniškumu, su jo prigimtimi), jam nugalėti arba net jam sušvelninti reikia dar kokios nors kitos priemonės.

Žmogus kenčia, jaučia skausmą todėl, kad jis instinktyviai priešinasi jam (natūrali gynimosi *reakcija*). Tai pažiūra, kuri pripažįsta kentėjimą, teigia jį. Šita pažiūra turi būti pakeista kita pažiūra, kuri neigia kentėjimą. Tatai pažiūra, kuria vadovaudamasis žmogus *nebesipriešina* kentėjimui, įvykių eigai, bet pripažįsta, kad taip turi būti ir kitaip būti negalėtų. Su šitu būtinumu žmogus turi suderinti savo elgesį, savo gyvenimą. Vos tik žmogus liaujasi priešinęsis kentėjimui, šis nustoja buvęs. Stoikai interpretuoja tai optimistiškai: likimas, lemtis pareina nuo Dievo, t. y. pasaulio *logo* (proto, išminties). Ir galų gale kiekvienas faktas arba įvykis turi savo kosminę prasmę, t.y. dalyvauja kosminėje harmonijoje. Tatai *paguodžia* žmogų nelaimėj, kentėjimuose.

Budistai ir Schopenhaueris pesimistiškai interpretuoja šią problemą. Kentėjimas — tai gyvybės troškimo pasekmė. Neigdamas šį troškimą, žmogus kartu išsilaisvina ir nuo kentėjimo.

Ir čia kelias veda prie tokios...** Tai pažinimas, gyvybės troškimo beprasmiškumo ir nepasotinamumo supratimas, įsisąmoninimas.

Musonius Rufus: „Nesiek, kad viskas įvyktų taip, kaip nori, bet norėk, kad įvykiai būtų tokie, kokie jie yra. Tai, kas būtina, kas neišvengiama, reikia taip pergyventi, lyg tai būtų kaip tik norima ir geidaujama".

Epiktetas sako: „Aš visuomet teikiu pirmenybę tam, kas atsitinka, nes aš labiau už tai, ko pats noriu, vertinu tai, ko nori Dievas. Aš prisijungiu prie jo kaip tarnas arba palydovas ir drauge su juo noriu ir siekiu to, ko jis siekia. Naudokis manimi nuo šios dienos taip, kaip nori, aš tau priklausau. Neprašau tavęs nieko pakeisti, ką esi nustatęs. Vesk mane, kur nori. Visur, visomis aplinkybėmis aš noriu būti tavo pavaduotoju žmonių akyse".

Markas Aurelijus: „Tiktai protinga esybė gali *laisva* valia paklusti įvykių eigai, bet paprastas paklusnumas visiems reikalingas. Kas nusileidžia likimui, tą vadiname išminčiumi ir išpažinusiu Dievą".

Kaip reikėtų įvertinti šitą teoriją kentėjimo problemos atžvilgiu?

Skleisdama Sokrato įsakymą „pažink pats save", ji nepaprastai pagilino ir išplėtė vidinį žmogaus pasaulį, pagrįstą refleksija, ir kartu pakėlė visą problemą į aukštesnę pakopą. Į kentėjimą čia žiūrima ne kaip į pasyvią būseną, nepriklausančią nuo žmogaus valios, kaip į kažką spontaniška, kas pareina nuo tam tikro valios nusistatymo. Kiek šis valios nukreiptumas subordinuojamas pažinimui, kentėjimas nustoja buvęs blogiu. Taigi žmogaus likimas (eudaimonija) pirmiausia pareina nuo jo paties, nuo jo laisvo ir savarankiško dvasinio veiklumo. Šiuo atžvilgiu ir stoikų, ir epikūriečių, ir net kirėniečių etika daug nusipelnė Europos dvasinei (moralinei) kultūrai. Iš senovės graikų moralinės filosofijos daug pasiėmė ir krikščionybė. Bažnyčios Tėvai dažniausiai šaukėsi Platono ir Aristotelio autoriteto, bet faktiškai etikos srityje kaip tik stoikų įtaka buvo galbūt dar didesnė ir gilesnė. O iš esmės, kaip jau buvo pasakyta,

tas moralinis požiūris ir dvasios nusistatymas, kuris yra stoikų etikos pagrindas, yra tas pats kaip ir Epikūro filosofijoje (nors krikščionybės filosofai visuomet žiūrėjo į Epikūrą kaip į didžiausią ir neapkenčiamiausią priešą, kaip į hedonizmo apaštalą paprasta, vulgaria prasme). Ir dar daugiau: net hedonizmo įkūrėjas Aristipas nesuprato hedonizmo taip primityviai, kaip paprastai manoma, bet pripažino aukščiausiu idealu išminčių, kuris pasiekia visišką vidinį savarankiškumą ir moka taip valdyti gyvenimo aplinkybes, kad kiekviena, net ir kebliausia situacija duoda jam progą džiaugtis, suteikia jam vieną arba kitą smagumą. Tatai mums liudija ne tiek Aristipo teorija, kiek tos žinios, kurias mums suteikia kiti senovės rašytojai apie jo būdą ir gyvenimą. Nereikia užmiršti: kad ir hedonizmo įkūrėjas, jis buvo Sokrato mokinys. Kinikas Demonaksas net mini jį kartu su Sokratu ir Diogenu: „Aš gerbiu Sokratą, stebiuosi Diogenu ir myliu Aristipą". Anot Horacijaus, Aristipo taisyklė buvo tokia: netaikyti savęs prie daiktų, bet daiktus taikyti prie savęs. Taip pat charakterizuoja jį Diogenas Laertietis: jis sugebėjęs prisitaikyti prie bet kokios situacijos ar vaidmens ir bet kokią padėtį jis mokėjęs išnaudoti. Jis gaudavęs pomėgį iš esamybės ir nesistengdavęs gauti pomėgio iš to, kas nėra realu. Todėl Diogenas (kinikas) vadindavo jį karališko būdo žmogumi. Į Sokrato klausimą, ko jis nori — valdyti ar būti valdomas, — jis atsakęs: nepriskirsiu savęs nei prie valdovų, nei prie valdomųjų, nes manau, kad yra vidurinis kelias, ne vergovės ir ne vadovavimo, o *laisvės kelias, vedąs tikriausiu būdu prie palaimos (eudaimonijos)*. Kaip jis supranta šitą kelią, aiškėja iš tokio jo posakio: pomėgį nugali ne tas, kuris susilaiko, bet tas, kuris juo naudojasi, *nebūdamas jo pavergtas. Valdyti pomėgį ir nebūti jo vergu — tai didžiausias gėris, o ne nesinaudoti juo.*

Kartą, kai jam prikaišiojo jo santykius su žymiąja hetera Laisa, jis atsakė: ne aistra mane valdo, bet aš valdau aistrą. Kitąkart, jam įeinant į heteros namus, vienas jį lydėjusių jaunuolių paraudo. Tada Aristipas jam pasakė: ne tai bloga, kad mes įeiname čionai; bus blogai, jei nebegalėsime atgal išeiti.

Sirakūzų tironas Dionisijas kartą nusiuntė jam tris gražias verges pasirinktinai. Bet jis pamanęs, kad pariją dėl tokio pasirinkimo ištiko didelė nelaimė, ir pasiėmė visas tris. Bet paskui, parėjęs namo, paleido jas valion. Kitąkart, kai kelionės metu jo tarnas, nešęs dėžutę su pinigais, pasiskundė, kad nešulys esąs per sunkus, jis pasakė: numesk tai, kas atlieka, ir nešk, kiek gali.

Pasakoja, kad kartą jis paliepęs nupirkti jam vištelę už 50 drachmų. Kai vienas bičiulis prikišo jam tokį išlaidumą, Aristipas jo paklausė: ar tamsta nebūtum užmokėjęs už vištelę vieną obolę? Ir kai tasai atsakė: taip, būčiau užmokėjęs, tai Aristipas pastebėjo: matai, taip mažai man reiškia 50 drachmų (ne aš prisirišęs prie pomėgių, bet tamsta — prie pinigų).

Mirti jis norėtų taip, kaip Sokratas. Į savo santykius su tironu Dionisijumi, prie kurio dvaro jis kurį laiką gyveno ir buvo proteguojamas, jis žiūrėjo kaip į mainų sandėrį. Jisai ateina pas Dionisiją, duodamas tai, ką jis turi, t. y. išmintį, ir gaudamas iš jo tai, ko neturi — pinigų. Paklaustas, kodėl filosofai lanko turtuolius, o turtuoliai filosofų nelanko, Aristipas atsakė: filosofai žino, kad jiems pinigų trūksta, o turtuoliai nežino, *kad jiems stinga išminties.*

Kartą, kai Dionisijas supykęs nusispjovė ant Aristipo ir šis liko visai ramus, jo bičiuliai ėmė jį kaltinti šunuodegiavimu. O jis taip pateisino savo pasielgimą: jei žvejai žuvaudami iškenčia didžiausias jūros audras net dėl mažos žuvies, tai nejaugi aš negalėčiau ištverti purkšlių vyno, sumaišyto su vandeniu, kad pagaučiau tokią didelę žuvį? Tatai būtų toks pat tuščias maivymasis, kaip kad aš nepanorėčiau pagerbti tirono nusilenkdamas jam iki žemės, kad padėčiau savo draugui. Ne aš kaltas, kad tirono ausys yra kojose. Kartą Dionisijas puotaudamas pareikalavo, kad Platonas ir Aristipas apsivilktų moteriškais drabužiais. Platonas atsisakė, o Aristipas įvykdė šitą reikalavimą ir, ruošdamasis šokti, pacitavo Euripido eilėraštį: „Ir šokdamas tas, kurio protas sveikas, nepatirs, neiškentės nieko blogo“.

Vidinės laisvės idealo analizė ir įvertinimas

Žmogaus moraliniame ir apskritai kultūriniame gyvenime tos vertybės, kurios lemia gyvenimo vertę, yra nevienodos. Mes galime skirti:

1) vertybės, į kurias nukreipta veiklos intencija

tatai objektyvios vertybės { materialios, dvasinės, socialinės }

↑

2) paties subjekto veikla

↓

3) subjekto asmenybė

Santykis tarp šių trijų rūšių yra toks:

Veikla natūraliai nukreipta į objektyvias vertybes arba į pačią asmenybę; tai lemia veiklos turinį (visuomet reikia ką nors veikti). Ir veiklos vertė pareina pirmiausia nuo to, ką ji veikia, ką kuria. Subjektyviu atžvilgiu pati veikla gali būti branginama kaipo tokia (jos sėkminga netrukdoma eiga, jos vidinis įtempimas ir dinamizmas). Bet objektyviai žiūrint — svarbūs ir jos rezultatai. Viena vertus, pačios asmenybės tobulinimasis, skleidimasis, rutuliojimasis, vidinis turtėjimas; kita vertus, tai, ką ji kuria kultūros dirvoje, ką ji reiškia kitiems (meilė, draugystė, šeimyninis ir visuomeninis gyvenimas). Bet ir asmenybės skleidimasis ir tobulinimasis negali įvykti, jei ji atsigręžusi vien į save pačią. Įsigilinti į save nereiškia nugrimzti vien į savo subjektyvius pergyvenimus. Toks egocentriškas susikaupimas nevaisingas ir negilina, neturtina asmenybės. Įsigilinimo tikslas visuomet turi būti už paties „aš" ribų, anapus jo. (Savęs pažinimas — žmogaus prigimties, savo dorovinės vertės; Dievas; psichinio pasaulio pažinimas.) Taigi asmenybės skleidimosi ir klestėjimo būtina sąlyga — sąveika su kitais, su aplinkiniu ar dvasiniu pasauliu. Ir šitas santykis ne toks, kad nukreiptumas į kažką kita (objektiška) ir sąveika su tuo gali būti vien priemone asmenybei tobulinti. Tada pats šitas santykis, šitas dalyvavimas tam tikroje vertybėje (gėrybėje) nustoja tikros vertės ir kartu negali iš tikrųjų pagilinti, praturtinti asmenybės ir pakelti ją į aukštesnį tobulumo lygmenį. Pavyzdžiui, draugystė ne-

bus tikra draugystė, meilė nebus tikra meilė, jei aš draugausiu su kuo nors arba mylėsiu ką nors pirmiausia ne todėl, kad pats žmogus man brangus, mylimas, bet todėl, kad ši draugystė arba meilė man padės išskleisti ir išlaisvinti savo individualybę. Arba jei aš darysiu ką nors gera dėl to, kad pats būčiau geras, doras, — tatai nebus tikra dorovė, tatai bus dorovė, tarnaujanti mano „aš" (šia prasme) egoistiškiems sumanymams. Iš tokio nusistatymo lengvai gali kilti veidmainystė, fariziejizmas. Aš deduos mylįs kitą, jaučiąs jam gailestį ar simpatiją, o iš tikrųjų šita meilė ar simpatija, šis gailestis yra tiktai priemonė mano asmenybės potencijoms ir sugebėjimams pasireikšti ir išlavėti (pvz., gailestis Schopenhauerio etikoje).

Taigi santykis ir sąveika su aplinkiniu (išoriniu ar vidiniu) pasauliu įgauna tikrą reikšmę vien tada ir tiek, kiek-mes atsidedame tai veiklai, tam objektui, kurį mes branginame, kai užmirštame patys save ir perkeliame savo gyvenimo centrą į tą objektą. Kitaip sakant, mano veiklos objektyvi vertė pareina nuo tam tikro atsižadėjimo, mano pasiruošimo bei palinkimo paaukoti savo jėgas, savo gyvybę šitam objektui arba šitai veiklai. Bet toks elgesys su objektu, toks požiūris į jį ir toksai jo įvertinimas visiškai nesuderinamas su hedonizmo arba eudaimonizmo kriterijumi, t. y. jis visiškai neatsižvelgia į tai, ar toks atsidavimas bus smagus ar nesmagus, ar jis suteiks man daugiau džiaugsmo, pasitenkinimo ar daugiau liūdesio bei nusivylimo, nes aišku, kad ten, kur reikalaujamos aukos, ten turi būti ir nesmagumų, ir net kentėjimų. Taigi šiuo atveju smagumo ir nesmagumo priešingybė (kaip teigiamos ir neigiamos vertybės) nustoja turėjusi lemiamą reikšmę. Tatai — ne tikslas, į kurį turi vesti tam tikro gėrio turėjimas, bet, taip sakant, lydimasis gėris arba blogis, kuris glūdi pačioje mūsų veikloje arba gėrio turėjime, nuo jo pareina ir negali būti nuo jo atskirtas arba atitrauktas. Žinoma, toks pasiaukojimas ar atsidavimas dar nereiškia, kad asmenybė kartu visiškai atsižada savęs ir gyvena tik šitoje veikloje ir dėl jos arba kad jos gyvenimo centras galutinai perkeltas į branginamą objektą ar individą. Tai galimas, bet nebūtinas dalykas. Asmenybė apskritai nesutampa su savo

aktualia, esamąja veikla, nėra jos aprėpiama. Ji turi savyje ir kitų galimybių bei potencijų ir todėl aplinkybėms pakitus taip, kad ji nebegali atsiduoti pasirinktai veiklai, arba pražuvus tam objektui, prie kurio ji buvo prisirišusi, ji sugeba nukreipti savo aktyvumą ir savo dėmesį į kitą objektą. Bet, šiaip ar taip, jei mano santykyje su pasauliu turi būti iš tikrųjų realizuota ir aktualizuota tam tikra vertybė, visuomet turi būti ir tam tikras atsižadėjimas bei pasiaukojimas. Ir tik tiek, kiek ši vertybė realizuojama, ir pati veikla įgyja tikrą vertę, ir pati asmenybė iš tikrųjų skleidžiama, gilinama ir turtinama.

Asmenybė → veikla → objektyvi vertybė → gėris

Pasiremdami tuo, kas pasakyta, pažiūrėkime dabar, kokia yra dvasinės laisvės (autarkijos) idealo vidinė sąranga. Stoikų ir epikūriečių išminčius labiausiai brangino savo nepareinamybę nuo visų gėrių, nepriklausančių nuo jo valios, jam užtenka savęs, ir jis pasiekia šitą autarkiją, nusavindamas ir nuvertindamas visa tai, kas nėra jo galioje ir pareina nuo išorinių aplinkybių. Šie gėriai jam tėra verti tiek, kiek jie duoda jam progą pareikšti savo savarankiškumą ir naudotis jais nepasiduodant jų įtakai. Taigi santykis su aplinkiniu realiu arba idealiu pasauliu yra vien priemonė, tarnaujanti asmenybės autarkijai. Kartu neigiamas, atmetamas atsižadėjimas, atsidavimas. Jis nesuderinamas su vidine laisve. Asmenybės veiklumas ir laisvė vertinami nepaisant to, į kokį objektą nukreiptas subjekto veikimas, kokioje srityje jis vyksta. Taigi aukščiausio gėrio (autarkijos) atžvilgiu visi „išoriniai“, pareinantys nuo išorinių aplinkybių gėriai yra neutralūs (adiaphora). Toks asmenybės atitolimas nuo aplinkos, jos izoliavimasis neišvengiamai naikina tai, kas galėtų jos gyvenimą pripildyti, praturtinti ir pagilinti; vidinė laisvė įgyja grynai formalų pobūdį, nes ta medžiaga, tas turinys, kuriame ji pasireiškia, yra neutrali, neturi reikšmės. Ir ten, kur ši izoliacija pasiekia aukščiausią laipsnį, kai žmogus jau prie nieko nebeprisirišęs, jis neišvengiamai rizikuoja pasiduoti požiūriui į gyvenimą, į savo aplinką, teigiančiam, kad nie-

kas neturi tikros reikšmės, į nieką negalima rimtai žiūrėti, nieko negalima rimtai griebtis. Kitaip sakant, visas gyvenimas pavirsta žaidimu, kuriame žmogus — laisva, savarankiška asmenybė — pasirenka tą vaidmenį, kuris jai pritinka ir patinka. Bet esant reikalui, jis gali ir pakeisti vaidmenį, kad tik išlaikytų savo dvasinę ramybę, nepajudinamumą ir savarankiškumą. Aišku, kad tokiu atveju žmogus lengvai gali tapti veidmainiu. Jis dedasi žiūrįs į viską iš viršaus, iškilęs virš kasdienių reikalų bei rūpesčių, o iš tikrųjų jis nėra toks sumanus. Jisai tiktai prarado sugebėjimą rimtai žiūrėti į gyvenimą ir rimtai jam atsiduoti. To nereikėtų taip suprasti, kad visi stoikai ir epikūriečiai laikėsi tokios pažiūros ir buvo linkę veidmainiauti. Bet, šiaip ar taip, tai viena iš tų galimybių, kurios glūdėjo stoikų (ypač) ir epikūriečių moksle, viena iš galimų išvadų.

Vidinės laisvės (savarankiškumo) atvirkštinė (neigiama) pusė. 1. Ji grynai formali, nuvertina visas vertybes, kurios susieja subjektą su aplinkiniu pasauliu, atima iš gyvenimo visą turinį, kuris būtų tikrai vertingas (išėmus subjekto savarankišką veiklumą).

2. Iš pradžių vidinė išminčiaus laisvė — ne savarankiškas dorovės tikslas, bet priemonė kentėjimui išvengti. Paskui, juo daugiau graikų filosofai stengdavosi pasiekti šios vidinės laisvės, juo ji darėsi savarankiškesnė ir įgaudavo savarankišką vertę[3]. Išmintis ne tik stengiasi bet kokiomis aplinkybėmis ir bet kokiose situacijose išlaikyti savitvardą ir nepakliūti išorinių faktorių, įvykių valdžion, bet ir kiek galėdama stengiasi atitolti nuo aplinkinio pasaulio įvykių, nesikišti į jo reikalus bei rūpesčius ir stovėti nuošaliai, laikytis Epikūro šūkio: gyvenk pasislėpęs. Taigi svarbiausia — kuo mažiau kentėti. Eudaimonija api-

[3] Tai — procesas, kuris dažnai pasitaiko žmogaus gyvenime. Tai, kas iš pradžių yra vien priemonė ir kieno vertė pareina nuo kito objekto arba veiksmo, paskui, kai žmogus pripranta prie jo, ima juo naudotis, galiausiai virsta savarankišku, savaime vertingu tikslu. Pvz., fizinis mankštinimasis — sportas; pinigai — kapitalas.

brėžiama ne kaip tam tikra džiaugsmo, pasimėgimo, smagumo rūšis, bet kaip *kentėjimo stoka,* kitaip sakant, gyvenimo tikslas apibūdinamas neigiamu būdu. Pirmiausia nurodoma ne ko reikia siekti, bet ko — *vengti.* Tatai labai charakteringas senovės eudaimonizmo bei hedonizmo bruožas, esminė jo vidinės raidos ypatybė: pripažinus smagumą aukščiausiu gėriu ir eudaimonijos kriterijumi, jisai paskui ne tik subordinuoja smagumą kitiems momentams (protui, saikumui), bet ir pakeičia teigiamą kriterijų neigiamu, kentėjimo stoka. Taigi smagumo atžvilgiu hedonizmas išeina iš savo rėmų, nugali savo ribotumą. Bet neigiamos priešingybės — kentėjimo — atžvilgiu jis išlaiko tą pačią poziciją, t. y. tebepripažįsta kentėjimui absoliučiai neigiamą vertę. Tuo tarpu smagumo vertė yra sureliatyvinta. Bendra tendencija: jei negalimas grynas smagumas (pomėgis), tai bus geriau visiškai jo atsisakyti, kad tik galima būtų išvengti kentėjimo (nesmagumo). Ir todėl žmogus turėtų susigūžti, susiriesti, susitraukti, kad kuo mažiau susiliestų su išoriniu pasauliu ir kuo mažiau patirtų jo įtaką, jo poveikį.

Aišku, kad toks nukrypimas neigiamo tikslo pusėn, toks orientavimasis į kentėjimo stoką nenatūralus, neatitinka pradinės žmogaus siekimo pakraipos. Jei žmogui labiau rūpi neturėti nemalonumų bei rūpesčių, nekentėti negu pasiekti vieną arba kitą teigiamą tikslą, pozityvią gėrybę, tai toks jo elgesys ir požiūris į gyvenimą liudija, kad jis nuvargęs, kad jis nepasitiki savo jėgomis, kad jis jautresnis neigiamiems gyvenimo reiškiniams, o ne teigiamiems. Žmogus nebenori kovoti. Labiausiai jis mėgsta ramybę. Apskritai galima sakyti, kad jei žmogus taip nusiteikęs, taip linkęs žiūrėti į gyvenimą, tatai — jo jėgų ir potencijų, gyvybinės energijos nuosmukio požymis, jo senatvės ir nuvytimo pradžia. O jei tokios nuotaikos apima ne vieną žmogų, o visą kartą, visą epochą, tai liudija, kad šita karta arba epocha išeikvojo savo gyvybinę energiją, kad ji nusigyveno ir smunka. Šiuo atžvilgiu, be abejo, Nietzsche's teisybė, kad jis epikūriečių ir stoikų filosofiją, t. y. bendrą jos pakraipą, apibūdina kaip *décadence* filosofiją, kurioj pasireiškia senovės graikų kultūros sunyki-

mas ir išsigimimas[4]. Tačiau yra dar viena senovės graikų filosofijos ypatybė, kuri taip pat nukreipė etikos (eudaimonijos mokslo) raidą kaip tik nurodyta linkme. Tatai jos intelektualizmas — ne tik grynos teorijos sferoje, bet ir praktinėje srityje — etikoje protą ji laiko aukščiausiu ir absoliučiu kriterijumi. Protas — tai tvarkos, tvarkingumo, harmonijos principas. Bet tvarka, harmonija reikalauja, kad visur ir visuomet būtų išlaikytas tam tikras matas arba saikas. Taigi dorovė, vadovaujama proto, kartu turi būti saikumo etika. Bet saikumas gali būti išlaikomas tik tramdant arba tvardant žmogaus instinktus, geismus ir afektus. Todėl viena pagrindinių dorybių yra savitvarda arba saikumas δωγῤυιστη. Daugiausia trukdo ir žaloja proto aiškumą ir įžvalgumą aistros ir gaivališki, nesaikingi, nenuramdomi geismai. Vienas svarbiausių senovės etikos šūkių yra μηδὲν ἄγαν, nequid nimis, niekas be saiko, laikykis saiko, neperdėk. Kinikų ir stoikų etikoje — tai pagrindinis taškas: nusikratyti afektais, aistromis, pasiekti apatiją, t. y. tokią būseną, kur žmogui būtų svetimas visoks susijaudinimas, kuris galėtų paliesti arba panaikinti jo dvasinę pusiausvyrą, jo savitvardą. Bet ir epikūriečiai, ir net skeptikai labiausiai vertino αταραξία, dvasios nepajudinamumą. Šiuo atžvilgiu visos minėtos helenistinio periodo etinės sistemos yra asketiško pobūdžio. Tačiau ta pati tendencija pasireiškia jau ir anksčiau, pvz., Platono ir Aristotelio etikose. Net toje praktinėje filosofijoje, kuri išdėstyta senovės graikų tragedijose, mes randame šitų pažiūrų užuomazgą. Šiuo atžvilgiu beveik visa graikų filosofija persunkta tos pačios tendencijos; tatai — būtina, neišvengiama jos intelektualizmo pasekmė.

---

[4] Žinoma, tatai nereiškia, kad šita filosofija nedavusi nieko vertinga; priešingai, jos indėlis, ypač į etikos lobyną, labai didelis ir vidinės laisvės idealas nepaprastai aukštas ir kilnus, bet vis dėlto bendra šios filosofijos pakraipa, be abejo, dekadentiška. Čionai nėra prieštaravimo. Ir individualiame žmogaus gyvenime būna tokių atvejų, kai kaip tik tam tikra liga, nervų sistemos silpnybė, pusiausvyros stoka arba kokia nors jo kūno ar jo psichikos kliauda priverčia jį nepaprastai intensyviai susikaupti, sutelkti savo jėgas į vieną tašką ir taip išlavinti ypatingą dvasinį arba intelektualinį veiklumą. Krikščionybės etika daug ką pasiėmė iš šios helenizmo epochos filosofijos.

Tačiau šita asketiška etika gali būti nevienodai suprantama: 1) arba ta prasme, kad aistroms, gaivališkiems geismams, siekimams priskiriama tam tikra teigiama vertė, pripažįstama, kad tai bet kokios gyvybės kūrybinės jėgos ir šaltiniai ir kad tikra kultūra negali be jų apsieiti. Aistrų, geismų sutramdymas, pažabojimas reiškia šiuo atveju, kad aistros, geismai turi būti išlaikyti, tik subordinuoti tam tikrai formai, tam tikrai tvarkai, jie turi būti apriboti tam tikrais rėmais, įstumti į tam tikrą vagą, kad jų potencijos ir jėgos, netekę savo griaunamosios galios, galėtų būti kuo tinkamiausiai sunaudojamos. Pagal šitą interpretaciją protas ir aistros nėra priešingybės, kurios šalina viena kitą, jos papildo viena kitą kaip πέρας ir ἄπειρον — riba ir neapribotumas (teigiama asketika);

2) arba ta prasme, kad protas ir aistros yra nesuderinamos priešingybės ir kad protas gali viešpatauti vien nuslopindamas arba net naikindamas aistras (neigiama asketika).

Kas įdomu ir svarbu mūsų problemos atžvilgiu Platono Eroto teorijoje? Pirmiausia tai, kad joje itin aiškiai išreikštas visiškai kitas požiūris į aistras ir į kentėjimą negu tas, kuris paskui gavo viršų ne tik stoikų moksle, bet ir pas patį Platoną ir Aristotelį. Šis požiūris iš dalies prieštarauja santūrumo arba saikumo idealui ir ypač tam asketizmui, kuris kiek galima linkęs varžyti ir slopinti žmogaus instinktus ir aistras arba net visiškai juos išrauti, t. y. pasiekti visišką (tobulą) *apathía*[5].

Apibūdindamas Erotą kaip Bėdos ir Pertekliaus sūnų, Platonas, tiesą pasakius, charakterizuoja žmogaus siekimų ir veržimųsi bendrą prigimtį. Kiekvienas siekimas veržiasi į tai, ko jis neturi, ko jam trūksta. Taigi stokos jausmas ir kartu tam tikras tikėjimas, nepasitenkinimas tuo, kas yra, savo dabartine

[5] Epikūrizmas nekelia tokių griežtų reikalavimų, jis ne toks rigoristiškas kaip stoicizmas, bet galų gale irgi stengiasi atimti iš instinktų (aistrų) jų gamtinę, natūralią galią ir juos šiek tiek suintelektualinti, t. y. subordinuoti proto refleksijai taip, kad visuomet žmogus (išminčius) nusimanytų esąs laisvas ir suvereniai žiūrįs į visus gyvenimo įvykius ir atsitikimus, vadinasi, ir į savo psichologinės prigimties siekimus, jos džiaugsmus ir kančias.

būsena ir būklė, tam tikras nemalonumas būtinai susijęs su kiekvienu šiek tiek stipriu siekimu. Ir šitas momentas visiškai nežemina Eroto, nenaikina jo reikšmės. Tai tik parodo, kad jis ne Dievas, bet *demonas*, t. y. ta jėga, galybė, kuri yra dievų ir žmonių tarpininkė, kuri sujungia Dievo pasaulį su žmonių pasauliu (žemę su dangumi). Jis charakterizuoja kaip tik žmogaus (žmogiškumo) esmę: gyvulys — žmogus — Dievas. Žmogus šiek tiek dalyvauja ir tame, kas yra virš jo. Taigi tai, kas Erote vertinga, kas jį skiria nuo kitų, grynai gyvuliškų, organiškų siekimų, yra ne kentėjimo stoka (tobulumas) — šitas momentas nereikšmingas, — bet jo nukreiptumas į aukštesnę sferą, jo sugebėjimas tobulėti, Platono terminologija, įsidegti *grožiu* ir taip pasiekti tikrą grožį, t. y. gryną idėjų pasaulio žiūrą. Grožis — tai absoliuti, savaranki vertybė, kuri visiškai nepareina nuo organizmo aktualios būsenos ir aktualių reikalų. Individualiame grožio vaizde pasirodo tam tikras antindividualus momentas, kuriam žmogus, grožio mylėtojas, pasiryžęs viską aukoti ir jam paskirti savo gyvenimą. Ir grožio troškimas yra laimės troškimas bei ieškojimas, bet tatai toli gražu ne malonumo arba smagumo ieškojimas (troškimas). Kaip aiškina Platonas, meilė yra gimdymas ir atvedimas į pasaulį to, kas yra gražu, to, kas yra amžina, kieno vertė nepareina nuo laiko. Taigi eudaimonijos centras nėra pačiame subjekte, jo asmenybėje, bet glūdi tame, kas yra už jos individualių ribų, kas netelpa joje pačioje.

Su šita Eroto ypatybe susijusi dar viena: eudaimonija nėra gėris, kurį žmogus gauna iš oro, kuris nepareina nuo jo veiklumo, ji gimsta kaip tik iš žmogaus aktyvumo ir gali būti vien šio veiklumo *padaras*. O šitas veiklumas nėra grynai vidinis, vykstantis ir pasibaigiantis individo vidiniame pasaulyje, ne, jis nukreiptas į mylimą objektą, jo tikslas — pasiekti jį ir bendrauti su juo, t. y. sukurti tokią draugystę, kuri jį sujungtų su mylimu objektu ir apvaisintų, praturtintų jo kūno ir sielos gyvenimą. Taigi meilė ir gimstanti iš jos eudaimonija čionai suprantama kaip prisirišimas prie tokio objekto, kurio turėjimas nepareina tik nuo sąmoningos žmogaus valios. Taigi atsidėjęs tokiam ob-

jektui, žmogus visuomet rizikuoja jo netekti ir taip patekti nelaimėn, patirti didžiausią vargą ir kentėjimą. Erotas — drąsus, narsus, atkaklus, karštas medžiotojas, jis nuolat pina kokias nors pinkles, jis baisus burtininkas kerėtojas ir sofistas, taigi jis visiškai atsidavęs tam pozityviam tikslui, kurį jis nori pasiekti, o kentėjimo galimumas jo visai nebaugina — kentėjimų baimė jam svetimiausias dalykas.

Anot Platono, Erotas — kosminė galybė, kuri viešpatauja visoje organinėje gamtoje; tai gyvybės kūrybinė jėga, kuri vienodai pasirodo ir augaluose, ir gyvuliuose, ir žmonėse. Taigi Platonas neneigia, bet pripažįsta ir net pabrėžia, kad ir grožio, ir meilės, ir pažinimo (idėjų) meilė išauga ir iškyla iš žemesnių organinių meilės formų ir kad aukščiausios meilės pasireiškimai negali atsirasti be tokio organinio ir kūniško pagrindo. Taigi dvasinis gyvenimas, kad ir skiriamas nuo kūniško buvimo, vis dėlto nelaikomas kažkuo visiškai kitonišku, bet traktuojamas kaip kažkas organiniams instinktams gimininga ir artima. Tik iš kūno grožio meilės gali kilti ir gražios sielos meilė. Pirmoji veda prie antrosios ir ja pasibaigia. Aišku, kad tokia meilės teorija negali būti negatyvaus asketizmo pamatas, t. y. tokio asketizmo, kuris stengiasi nuslopinti ir numalšinti instinktus ir sumažinti kūno gyvenimą ir jo reikalavimus iki minimumo. Ji, priešingai, reikalauja, kad tie instinktai, kurie duodasi tobulinami, būtų išlaikyti ir išlaisvinti, kad suteiktų dvasiniam gyvenimui reikalingą energiją bei įtempimą. Taigi čia teigiamas ne gyvenimo ir gyvenimo galimybių suvaržymas, sumažinimas, gyvenimo tonalumo nuleidimas, bet priešingai — jo išplėtimas ir įtempimo padidinimas. Kartu didėja ir kentėjimo galimumas ir intensyvumas.

Pagaliau šita teorija, pripažindama organinių instinktų reikšmę ir reliatyvų protingumą (kiek jie vykdo organinės gamtos siekimus), kartu pripažįsta, kad sąmoningas, refleksija grindžiamas protingumas nėra aukščiausias gėris, nėra aukščiausias gyvybinio įtempimo laipsnis, bet dar kažkas, aukštesnis ir vertingesnis už jį, tai, ką Sokratas vadina dievišku pamišimu, kai žmogus apimtas kažin kokios aukštesnės antindividualios galybės,

kuri valdo visą jo elgesį ir jame pasireiškia. Šita ekstazė — ne protinga, bet virš proto. Aišku, kad ta meilė, kuri gimdo šitą ekstazę ir ja pasibaigia, yra kažkas gaivališka, tai, kas negali būti subordinuojama saikumo arba santūrumo normai. Saikumas su ja nesuderinamas.

Prieš nagrinėjant tai, ką naujo įnešė krikščionybė į kentėjimo problemos supratimą, mums bus naudinga kiek pasiaiškinti kentėjimo kilmę sąmonės raidoje ir tą vaidmenį, kurį jis vaidina žmogaus sąmonės (psichikos) gyvenime.

O dėl kentėjimo kilmės, tai aišku, kad jis iš pradžių yra fizinio, organinio pobūdžio, kitaip sakant, tai ne kas kita, kaip fizinis skausmas, liudijantis, kad arba visas organizmas serga, kad normalus organinių procesų vyksmas sutrikęs ir jų dinaminė pusiausvyra išardyta, suirusi, arba kad viena ar kita organizmo dalis sužeista ir nebepajėgia atlikti savo funkcijos. Pirmas besiperšantis klausimas būtų, ar fizinis skausmas turi kokią nors *biologinę* reikšmę? Kadangi, apskritai imant, visi sąmonės atsiliepimai į tai, kas vyksta pačiame organizme, ir į tuos dirgiklius, kuriuos jis gauna iš išorės, yra vienu arba kitu atžvilgiu tikslingi, t. y. tarnauja organizmo kaipo visybės labui, tai reikia manyti, kad ir fizinis skausmas atlieka tokią naudingą funkciją; matyt, jis turi atkreipti organizmo dėmesį į gresiantį jam pavojų ir paskatinti jį tinkamu būdu reaguoti. Kokia turi būti šita reakcija kiekvienu konkrečiu atveju, iš anksto negalima nustatyti, ir fiziologija, biologija dar neturi užtektinai žinių ir duomenų, kad galėtų duoti pakankamą atsakymą į šitą klausimą. Vis dėlto šį tą jai pavyko nustatyti ir išaiškinti, ypač dėl to fizinio skausmo, kuris pareina nuo išorinių priežasčių. Skausmas priverčia organizmą arba pašalinti tą dirgiklį, kuris jį sukelia, arba pačiam atitolti nuo išorinės šito dirgiklio priežasties. Apskritai dirgikliai, sukeliantys tokią gynimosi reakciją, organizmui yra žalingi. Tas pat pasakytina ir apie tuos įspūdžius, kurie organizmui nemalonūs, kuriais jis bjaurisi, pvz., tam tikri kvapai ar skoniai. Paprastai tai, kas fiziškai nemalonu, yra ir kenksminga. Tiesa, fizinio nemalonumo jausmo tikslingumas tėra vien reliatyvus, ir galima nurodyti čia daug išim-

čių. Pvz., tam tikrų nuodų kvapas arba skonis yra malonus ir patraukia, privilioja organizmą. Tačiau tokie faktai neprieštarauja bendram nemalonumo jausmo arba skausmo tikslingumui, nors organizmo sugebėjimas taikytis prie savo aplinkos ribotas. Tikslingai jis tereaguoja vien į įprastą jam aplinką, kurioje tam tikrai organizmo rūšiai tenka gyventi. Vos tik jis susiduria su reiškiniais, kurie neįeina į jo natūralią, įprastą aplinką, jo reakcijos iš pradžių pasirodo svyruojančios arba net klaidingos ir nustoja savo tikslingumo.

O dėl fiziologinės skausmo pusės, tai reikia pažymėti, kad jis gali atsirasti vien tada, kai organizmas moka justi savo kūną ir skirti jį nuo aplinkos. O šitas mokėjimas sąlygotas tam tikros nervų sistemos organizacijos ir diferenciacijos, to, kad sensoriniai, arba receptyviniai, centrai ne tik sujaudina motorinius centrus, bet ir atvirkščiai — yra raumenų judesių inervuojami. Šiuo atveju organizmas junta savo judesius ir įgauna sugebėjimą juos *kontroliuoti* ir tvarkyti taip, kad jie vykdytų tam tikrą tikslingą planą. $R_0 \rightarrow R_c \rightarrow E_{fc} \rightarrow E_0$. Ypač svarbus sugebėjimas yra sulaikyti paprastas reflektorines reakcijas, atidėti jas ateičiai. Kol organizmas nejunta savo kūno ir jo reakcijų į išorinius dirgiklius, negali atsirasti ir skausmas. Tai mums liudija autofogijos fenomenas (kai organizmas ryja savo kūną), kai kada pastebimas tarp žemesniųjų organizmų, kurių sensorinė sistema dar nediferencijuota, negauna sujaudinimo iš efektorių (raumenų). Atrodo, kad pirmas biologinis skausmo uždavinys yra trukdyti savo kūno sužalojimams. Skausmo jausmas kaip apsigynimo priemonė ypač reikalingas plėšrūnams. Bet skausmas gali kilti vien tada, kai organizme atsiranda ypatingi sensoriniai nervai, kurie reaguoja, vos tik organizmą paveikia dirgiklis, galįs jį sužeisti. Esama labai diferencijuotų organizmų, kurie neturi tokių nervų. Pvz., vėžiai, stengdamiesi išvengti pavojaus visam organizmui, patys susižaloja, t. y. nusipjauna arba nusilaužia koją. Skausmas čia būtų kenksmingas, nes jis stabdytų naudingą vėžinį refleksą, o nupjauta koja po kurio laiko iš naujo atauga. Kitas pavyzdys: jei sugavę didelį rusvą žiogą padėsime jo pasturgalį jam tarp žandų, tai jis ims jį ėsti. Jis to

nepadarytų, jei jam skaudėtų. Arba išalkusi žiurkė ima graužti savo koją, jei kojos sensoriniai nervai perpjauti ir nebeveikia. Daugelis gyvulių taip organizuoti, kad autofogijos pavojus jiems negresia arba jie turi ypatingas priemones, kurios jį šalina (autodermofilija pas jūros ežį). O dėl paprasčiausių organizmų — amebų, tai jie gali ryti savo kūną be jokio pavojaus organizmo gyvybei, nes jų kūnas neturi jokios pastovios struktūros. Jų struktūra kinta pagal esamus aplinkos ir dirgiklių kitimus. Jei sliekas, perpjautas į dvi dalis, rangosi, tai toks rangymasis neturi būti interpretuojamas kaip skausmo išraiška. Tatai ne kas kita, kaip smarkaus motorinių nervų (centrų) susijaudinimo išdava. Skausmo tikrąja prasme jis negali jausti, nes neturi atitinkamų sensorinių nervų. Priskiriant žemesniesiems organizmams skausmo jausmą, jų elgesys interpretuojamas pagal analogiją su žmogumi. Tai — neleistina antropomorfizacija.

Bet kentėjimo problemai svarbi ne šita biologinė skausmo reikšmė, o vien ta aplinkybė, kad jis atsiranda kartu su sensoriniu nervų sistemos diferencijavimusi, taigi su tuo fiziologiniu faktoriumi, nuo kurio pareina sąmonės kilmė ir tolesnė raida. Iš tikrųjų sąmonė, sąmoningumas ima skleistis ir augti nuo to momento, kai sensoriniai centrai pasidaro šiek tiek savarankiški ir įgauna sugebėjimą ne tik teikti gautą dirgiklį motoriniams centrams, bet ir sulaikyti jį ir kartu — tiesioginę reflektorinę reakciją, — ir reguliuoti vienu ar kitu būdu, t. y. taip paskirstyti sujaudinimą tarp skirtingų motorinių centrų, kad kiekviena reakcija įvyktų tinkamu momentu ir būtų tikslingai suderinta su kitų centrų reakcijomis. Jei reakcija sulaikoma (atidedama ateičiai), tai sensorinių nervų jaudinimasis nenustoja buvęs, jis išsilaiko, bet susikaupia viduje. Ir kaip tik šitas susijaudinimo vidinis susikaupimas išsikrauna ne į išorę, bet pavirsta psichine energija ir sukuria pirmykštę sąmoningumo formą, t. y. tam tikrus vaizdus ir vaizdų ryšius, kurie išeina už esamųjų įspūdžių ribų, nors ir pareina nuo jųjų ir išplečia juos viena arba kita kryptimi: arba praeitin — tada tai bus atsiminimai, arba ateities link — tada tai bus esamosios situacijos — pasekmės ir tas veikimo būdas, kurio jos reikalauja. Pagrindinė šito pir-

mykščio sąmoningumo kryptis yra ateitis (kas bus? ką reikia daryti?), o praeities vaizdiniai (atsiminimai) yra tik priemonė šiam klausimui išspręsti[6]. Tiktai tiesioginis reakcijos sulaikymas ir susijaudinimo susikaupimas leidžia organizmui įsižiūrėti į savo aplinką ir iškelti glūdinčias joje galimybes. Taigi tiktai toks nusistatymas leidžia atsirasti *kontempliacijai* ir kartu išorinio pasaulio *pažinimui*. Ir tiktai tuo atveju, kai šiek tiek atsižvelgiama į tai, kas buvo anksčiau, ir numatoma tai, kas bus toliau (ateityje), atsiranda ir *patyrimas* tikslia žodžio prasme. Bet kokie yra tie faktoriai, kurie išplečia ir turtina patyrimą, kurie priverčia organizmą *mokytis?* Pirmiausia tai yra naujos situacijos, į kurias organizmas patenka ir kurios priverčia jį veikti nauju, neįprastu būdu. Šitas naujas veikimo būdas gali būti sėkmingas arba nesėkmingas. Juo įvairesnės naujos, netikėtos situacijos, juo mažesnė tikimybė, kad organizmas kiekvienąkart suras kaip tik tinkamiausią elgesio būdą. Taigi nepasisekusių atvejų vis daugės. Ir kaip tik šitie nepasisekimai daugiausia ir padeda organizmui išplėsti ir pagilinti savo patyrimą, nes jie priverčia atidžiau žvelgti į paskirų situacijų ypatumus ir skirtumus ir skaitytis su kiekvienu faktoriumi, kuris turi joms vienokios ar kitokios įtakos. Mes žinome tai iš mūsų kasdieninio patyrimo. Kai normali buvimo eiga kiek sutrukdoma, kai netikėtai iškyla kliūtys, sustabdančios mūsų darbą, arba kai įprastas mums veikimo būdas ir priemonės nebeduoda laukiamų rezultatų, tai tokie įvykiai, tokie nepasisekimai priverčia mus sustoti, susimąstyti ir pamėginti išsiaiškinti nesėkmės priežastis ir surasti naujas priemones sutiktoms kliūtims įveikti. Taigi tik nepasisekimas sužadina žmogaus išradingumą, išplečia jo intelektualinį akiratį ir moko jį numatyti naujas galimybes. Nelaimė — geriausias žmogaus mokytojas. Ir tas pat galioja visiems aukštesniesiems gyvūnams, kurie elgiasi remdamiesi patyrimu ir sugeba mokytis. Bet kiekviena nesėkmė reiškia, kad vienas

[6] Atsiminimai nesavarankiški, nelokalizuoti, bet tik tokie: kad būtų taip, kaip buvo arba net nebūtų taip, kaip buvo.

arba kitas reikalas bei noras liko nepatenkintas, kad puoselėjama viltis žlugo. Taigi nepasisekimo neišvengiama pasekmė yra tam tikras kentėjimas. Prityręs žmogus visuomet yra pakėlęs daug vargų, daug iškentėjęs[7]. Apskritai juo sąmoningesnis organizmas, juo platesnis jo sąmonės akiratis, tuo didesnis jo sugebėjimas kentėti; bet ir atvirkščiai — juo daugiau organizmui tenka kentėti, tuo budresnė bus jo sąmonė ir jo protas. Kitaip sakant, kentėjimas yra svarbus sąmoningumo, proto, kartu ir viso dvasinio gyvenimo raidos faktorius. Žinoma, ne kiekvienas kentėjimas taip veikia ir ne visomis aplinkybėmis. Mums teks kaip tik ir nagrinėti šiuos klausimus: kada ir kokiomis aplinkybėmis kentėjimas gali vaidinti teigiamą vaidmenį žmogaus gyvenime? Koks yra jo ryšys su dvasios (intelekto) veiklumu? Taip mes ir galėtume išaiškinti, kiek ir kuo pagrįstas tas teigiamas kentėjimo įvertinimas, kurį mes randame krikščioniškoje pasaulėžiūroje. Jei mes norime išaiškinti, kokia gali būti kentėjimo teigiama reikšmė, kokiais atvejais jis sugeba pagilinti ir praturtinti vidinį žmogaus pasaulį, mes turime pirmiausia tiksliau apibrėžti, apie kokią kentėjimo formą arba rūšį kalbama. Vieną bendrą kentėjimo determinaciją jau esame suradę. Tatai kentėjimas, kuris įeina į žmogaus patyrimą ir sudaro esminį to patyrimo momentą. Tatai reiškia: nors kentėjimas iš pradžių ir kyla iš fizinio skausmo, bet žmogaus dvasiniame gyvenime jis pasidaro svarbiu faktoriumi vien tada, kai, nutrūkęs nuo aktualaus momento skausmo, jis įgyja psichinį pobūdį, taigi kai jis pasireiškia kaip kentėjimas, pagrįstas praeities atsiminimais arba ateities lūkesčiais. Žinoma, ir aktualus fizinis skausmas gali įgauti tam tikrą pedagoginę reikšmę. Jei žmogus negali jo pašalinti, jis suranda kitų priemonių su juo kovoti. Pats kūnas, pati jo fizinė organizacija jau padeda šitoje kovoje. Juo stipresnis organizmas, juo lengviau jis pripranta prie fizinio skausmo ir įgyja sugebėjimą jį kentėti bei tverti. Pripratimas padaro organizmą mažiau jautrų skausmui. Pvz., boksininkų arba imty-

[7] Odisėjo epitetai πολύμητις ir πολύτλας glaudžiai susiję.

nininkų nejautrumas. Arba asketai, marinantys savo kūną. Žinoma, šita ištvermė yra ribota, t. y. organizmas gali priprasti vien prie tokio skausmo, kurio intensyvumas nėra per didelis, be to, pripratimas prie vienos skausmo rūšies dar nelaiduoja tokio pat jautrumo kitoms skausmo rūšims. Boksininkas, kuris puikiai tveria savo priešo smūgius, kartu nėra pripratęs kentėti dantų skausmą. Bet, šiaip ar taip, šitas sugebėjimas yra ne tik labai didelės fizinės, bet ir moralinės svarbos, nes pripratina žmogų nebijoti skausmo. Visos senovės filosofinės mokyklos, kurios iškėlė vidinės laisvės idealą, reikalavo iš išminčiaus, kad jis pajėgtų išlaikyti dvasinę ramybę, kentėdamas ir didžiausias fizines kančias. Tačiau šitas patvarumas pats nėra toks organizmo nusistatymas, kuris galėtų mums parodyti teigiamą kentėjimo reikšmę, nes jis remiasi pripratimu ir per pripratimą įgytu nejautrumu. Taigi jo reikšmė greičiau tokia, kad jis nuslopina, silpnina skausmą, neigia jį, bet teigiamai nepanaudoja. Be to, kentėjimas tikra prasme gali reikštis vien tada, kai sąmonės akiratis gana platus ir vienodai apima ir praeitį, ir ateitį. Žmogus įgauna sugebėjimą kentėti, kiek, viena vertus, praeitis tebegyvena dabartyje, ir jis nusimano esąs tas pats, kuris patyrė praeityje tokią arba kitokią nelaimę, ir kiek, antra vertus, jis numato ateitį ir nusimano būsiąs tas pats asmuo, kuris mąsto, jaučia ir veikia esamuoju momentu. Tiktai tada kentėjimas įgauna gilumą ir pats sukelia psichiniame gyvenime tikrą rezonansą, tikrą atgarsį, išsiplečiantį į visas puses ir prisunkiantį visus žmogaus potyrius bei pergyvenimus. Tatai nereikia suprasti, kad kentėjime praeitis ir ateitis turi didesnę reikšmę negu dabartis. To negali būti. Kankinami praeities atsiminimų arba rūpindamiesi tuo, kas bus ateityje, mes patiriame šitas kančias ir rūpesčius esamuoju momentu; jie aktualūs, priklauso dabarčiai, bet jų intencija nukreipta į praeitį arba ateitį, taigi dabartis, taip sakant, išsiplečia įtraukdama į save ir praeitį, ir ateitį. Kentėjimui (ir džiaugsmui) atsirasti nėra svarbiausia tai, kad kiekvienas siekimas ar geismas, noras kyla iš *stokos jausmo,* kad siekti galime vien to, ko trūksta, ir kad todėl smagumą, patiriamą pasiekus tikslą, būtinai sąlygoja nesmagumas (kentėji-

mas). Svarbiausia yra dabarties išsiplėtimas, galimumas gyventi ir praeity, ir ateity: išlaikyti gyvą praeities ryšį su dabartimi, atgaivinti ją ir numatyti ateitį, t. y. įsivaizduoti ją kaip aktualiai esančią. Tatai požymis, bendras ir kentėjimui, ir džiaugsmui. Bet yra ir skirtumas — kentėjimas daug labiau žadina ir gaivina sąmoningumą negu džiaugsmas. Tai galima taip paaiškinti. Kol mūsų darbas arba mūsų veikla, nukreipta į vieną arba kitą tikslą, vyksta nekliudomai ir mes pasiekiame savo tikslą arba savo siekimų ir norų objektą, tol mūsų sąmonės būsena, jos nusistatymas nekinta, jis lieka tas pats, ir mes galime visiškai atsiduoti savo darbui, savo veiklai ir pasiekę tikslą visiškai pasinerti į jo teikiamą džiaugsmą ir laimę. Bet jei tik sąmonės nukreiptumas į tam tikrą objektą arba objektų planą, jos nusistatymas nesikeičia ir pasidaro bent kiek pastovus, jis tampa šiek tiek inertiškas; subjektas linkęs užmiršti save, t. y. jis nustoja sugebėjimo įsivaizduoti kitą situaciją, pažiūrėti į save ir savo veiklą iš šalies, atsižvelgti ir į kitas, skirtingas galimybes. Taigi jis nelinkęs reflektuoti, jis su tam tikru naivumu atsiduoda esamybei. Visiškai kitaip reaguoja jo sąmonė, susidūrusi su netikėtomis kliūtimis ar patyrusi nepasisekimą. Tokia nesėkmė veikia sąmonę kaip netikėtas, staigus smūgis, priverčiantis mus atsitokėti, atsipeikėti, apsidairyti ir suprasti, kas iš tikrųjų vyksta, kodėl mums nepavyko, kokios iškilo kliūtys ir kaip galima jas pašalinti, įveikti. Apskritai laimė žmogaus proto nebrandina, o nelaimė, nepasisekimai, priešingai, atveria jam akis, kad pamatytų, ko anksčiau nėra matęs ar pastebėjęs. Jo akiratis išsiplečia, jis nusimano galįs veikti ir elgtis ne taip, kaip įpratęs, bet kitokiu, nauju būdu. Ten, kur žmogus jaučia savo galią, jis nelinkęs mąstyti, reflektuoti, jis tiesiai siekia tikslo. Protingumas, sumanumas kyla kaip tik dėl to, kad žmogus (arba gyvulys) supranta negalįs pasiekti tikslo tiesioginiu būdu, kad jo prieitos kliūtys negali būti tiesiogiai įveiktos, kad jis esąs tam tikru atžvilgiu bejėgis ir todėl turi pergudrauti priešą, turi pasiekti tikslą aplinkiniais keliais. Protas, proto galia, sąmonės budrumas, galima sakyti, išauga iš tam tikro reliatyvaus kūno ir instinkto *bejėgiškumo*. Šito bejėgiškumo įsisąmoninimas pasireiškia pirmiausia kaip *kentėjimas*. Galios dialektika:

galia	—	galios stoka	—	aukštesnė
fizinė		kentėjimas		dvasinė
instinktas				galia

Kas išplaukia iš tokios situacijos? Bejėgiškumo jausmas būtinai sukelia tam tikrą reakciją. Viena vertus, sukaupta energija negali būti išeikvojama, sunaudojama taip, kaip buvo numatyta. Ji ieško išeities, progos išsikrauti. Antra vertus, subjektas nori atsikratyti bejėgiškumo jausmo (kentėjimo), išeiti iš tokios nemalonios padėties, įsitikinti esąs ne visai bejėgis, bet sugebąs parodyti savo galią. Šita reakcija, atsižvelgiant į subjekto individualią prigimtį ir jos potencijas, gali būti įvairi.

1. Kentėjimas gali įgauti pasipiktinimo, protesto, pykčio formą. Tada subjektas nukreipia savo pyktį į tokį objektą arba kitą asmenį, kuris negali jam priešintis ir kuris duoda jam progą išgiežti savo apmaudą (kai žmogus ima rėkti, bartis, daužyti į stalą, kumščiuoti ir kt.).

2. Žmogus gali pripažinti savo bejėgiškumą. Jam gaila savęs ir jis nori, kad ir kiti jo gailėtųsi; jis verkia, skundžiasi ir visokiais būdais stengiasi parodyti kitiems savo nelaimę, savo sunkią padėtį.

3. Subjektas gali nesiryžti prisipažinti esąs bejėgis; dėl savimylos ar gėdos jis nenori parodyti kitiems, kad jis nelaimingas ir jam reikia kitų pagalbos ir gailesčio. Kita vertus, jis pats nepajėgia nusikratyti tomis mintimis ir atsiminimais, kuriuos sukelia jam jo nesėkmė, nelaimė; jis negali užmiršti to, kas jį ištiko, ir šitie nemalonūs atsiminimai ir mintys nenustoja savo aktualumo, jie tebekankina jį, atgydami iš naujo bet kokiai progai pasitaikius. Tokiu atveju kentėjimas virsta tuo, kas psichiatrijoje vadinama psichine trauma, psichine žaizda, nuo kurios jis gali išsivaduoti vien gavęs tam tikrą gydymą. Dažniausiai taip reaguoja į netikėtą nelaimę arba sunkius pergyvenimus vaikas, dar nesugebantis apsisaugoti ir nemokantis kovoti su tokiais vidiniais pavojais. Ir dažnai labai sunku surasti pirminę psichinės žaizdos priežastį.

Aišku, kad visais šiais atvejais kentėjimas ne tik neturi teigiamos reikšmės asmenybės skleidimuisi, bet priešingai, yra labai žalingas momentas. Psichinė trauma veikia kaip nuodai,

patekę į organizmą. Ji graužia žmogaus jėgas, dažnai visiškai sužaloja jo psichinio gyvenimo sąmonę, jo vyksmą, t. y. pasibaigia vienokia ar kitokia psichine liga. Ir tais atvejais, kai žmogus, jausdamas savo bejėgiškumą, iškrauna savo pyktį ir apmaudą kitam beprasmiškame ginče arba nesuvaldomais pykčio priepuoliais, jis iš tikrųjų neįveikia savo silpnybės, nenugali sutiktų sunkumų, bet veikia mažiausio pasipriešinimo kryptimi ir pats save apgauna manydamas, kad tokiu būdu parodo savo galią. Tačiau tai tariamas galingumas, kuris asmenybei neduoda nieko teigiamo. Pagaliau ir pripažinęs savo bejėgiškumą, silpnumą ir rasdamas paguodą kitų ir paties savęs gailestyje, žmogus nežengia pirmyn ir neįgyja naujų jėgų sutiktoms kliūtims įveikti. Gailesčio jausmas (koks aš nelaimingas), kaip pykčio išpuoliai, gali palengvinti kančias šiuo momentu, bet jie nenurodo priemonių, kaip žmogus galėtų valdyti tokią situaciją, kaip galėtų įveikti savo bejėgiškumą. Priešingai, stengdamasis apsilenkti su visomis svarbiomis kliūtimis, jis vis labiau praranda tokį atsparumą ir, net pakliuvus į sunkią situaciją, jo jėgos pasirodo ne padidėjusios, bet sumažėjusios.

Tačiau žmogaus reakcija į kentėjimą, kilusį dėl bejėgiškumo, gali būti ir visai kitokia; žmogus gali dėti visas pastangas nepasiduoti susidėjusioms aplinkybėms, išlaikyti iniciatyvą savo rankose ir surasti tokį elgesio būdą, kuris jam leistų įveikti savo silpnybes ne apsilenkiant su esamais sunkumais, bet nugalint juos ir taip pareiškiant savo nepriklausomybę nuo išorinių aplinkybių, savo mokėjimą iškilti virš jų.

Nagrinėdami kentėjimo prigimtį ir jo vaidmenį žmogaus dvasinio gyvenimo rutuliojimuisi ir skleidimuisi, mes priėjome išvadą, kad kentėjimas yra esminė žmogaus sąmoningumo ir protingumo plėtotės sąlyga; kentėjimas daug labiau negu džiaugsmas skatina šį procesą. Kentėjimas, kaip matėme, yra būtinas galios dialektikos faktorius. Tik stokojant galios, tik ten, kur fizinė galia ir apskritai kasdieninio gyvenimo galios nustoja savo reikšmės, liaujasi veikusios, tiktai ten gali atsirasti ir augti aukštesnės dvasios bei intelekto galios. Bet ar galima iš to daryti išvadą, kad kentėjimas gali būti ir turi būti teigiamai

vertinamas? Nors mes ir turime pripažinti, kad kentėjimo pasekmės ir išdavos dažnai yra teigiamos, bet ar to užtenka, kad pats kentėjimas būtų laikomas gėriu? Mūsų gyvenimas neretai pateikia pavyzdžių, kai neigiami reiškiniai veikia žmones gerai. Pavyzdžiui, nelaimingas karas gali išblaivinti tautą ir padėti jai morališkai atgimti. Didesnis gaisras, apnaikindamas kokį nors miestą, kartu žymiai pagerina šitame mieste higienines sąlygas ir sumažina užkrečiamųjų ligų skaičių, nes nauji pastatyti namai ir būstai higieniškesni ir labiau atitinka sveikatos reikalavimus. Jei nebūtų buvę nelaimingo karo arba tokio gaisro, tai, reikia manyti, kad ir tauta nebūtų atsipalaidavusi nuo savo moralinių ydų, ir miestas būtų likęs toks pats nehigieniškas kaip ir anksčiau. Bet aišku, jog iš to negalima daryti išvados, kad pats gaisras arba karas (ir karo pralaimėjimas) esąs teigiamas reiškinys ir turįs būti teigiamai vertinamas. Taip samprotaujant galima lengvai pasiduoti tokiai sofistikai, kuri pateisina kiekvieną blogybę, nurodydama, kad ji turi ir tam tikrų gerų, teigiamų pasekmių. Tokio požiūrio, pavyzdžiui, laikosi Hegelis, pasak kurio žmonijos istorijoje blogis, neigimo galia vaidiną svarbiausią vaidmenį; tai kaip tik tas dinamiškas faktorius, kuris sukelia ir stumia į priekį istorinius įvykius ir taip įvykdo teigiamus (dorovinius) istorinės evoliucijos tikslus. Tačiau tokia pažiūra ir tokia teodicėjos forma negali būti pripažinta įtikinama ir patenkinama, nes ji rizikuoja visiškai išdildyti blogio ir gėrio arba apskritai — teigiamų ir neigiamų vertybių skirtumą ar bent jį visiškai sureliatyvinti. O tai neleistinas dalykas, nes jis prieštarauja mūsų moralinio ir apskritai dvasinio gyvenimo patyrimui. Kad ir kaip dažnai yra sunku tiksliai apibrėžti, kas bloga ir kas gera atskirais konkrečiais atvejais, principinė blogio ir gėrio, teigiamų ir neigiamų vertybių opozicija visuomet išlaiko savo reikšmę ir jokiu būdu negali būti panaikinta arba eliminuota. Tenka tiktai pripažinti, kad konkrečiame žmogaus buvime gėris ir blogis dažnai taip glaudžiai susipina, jog sunku nustatyti, kuris tam tikru atveju turi persvarą. Be to, reikia atsižvelgti ir į tai, kad neretai vienos vertybės realizavimas prieštarauja kitos įgyvendinimui ir todėl ten-

ka pasirinkti tiktai vieną iš jų, o nuo kitos atsisakyti. Kitaip sakant, tarp dviejų vertybių kyla konfliktas, kuris gali būti išspręstas tik vieną vertybę aukojant kitos naudai. Šiuo atveju vienos vertybės realizavimas neišvengiamai susijęs su kitos neįvykdymu, taigi su neigiamu momentu[8]. Tačiau pats tokio konflikto atsiradimas jau liudija, kad teigiamų ir neigiamų vertybių priešingybė nenustoja buvusi, bet yra paties konflikto pamatas. Todėl ir apskritai imant negalima manyti, kad pats kentėjimas — kaipo kentėjimas — gali virsti teigiama vertybe, tapti gėriu. Kentėjimas visuomet lieka tuo, kuo jis yra, kentėjimu, ir kiekvienas normalus, sveiko proto žmogus pasistengs jo išvengti, jei jis kitu būdu gali pasiekti tų pačių rezultatų. Taigi galima vien tvirtinti, kad teigiama kentėjimo reikšmė pagrįsta tuo, jog jis yra būtina, esminė sąlyga tokių gyvybinių ir dvasinių vertybių, kurios be jo nebūtų žmogui prieinamos, negalėtų būti įgyvendinamos. Svarbu pabrėžti, kad kentėjimas gali įgauti teigiamą vertę, jei jo ryšys su tam tikru žmogaus gyvenimo gėriu esmingas, vidinis. Atsitiktinės, išorinės teigiamos pasekmės nesugeba jam suteikti tokios teigiamos reikšmės. Mes matėme, kad toks esmingas ryšys yra tarp kentėjimo ir sąmoningumo išsiskleidimo. Bet tuo kentėjimo teigiamas vaidmuo, kaip pamatysime, nesibaigia. Ne mažesnė jo reikšmė ir visam normaliam žmogaus buvimui. Kai subjektas įsisąmonina šitą kentėjimo reikšmę savo gyvenimui, jis pats pradeda vertinti kentėjimą teigiamai. Tačiau šitas įvertinimas, tapęs sąmoningas, t. y. įgavęs teorinį pobūdį, supranta ir aiškina kentėjimą nevienodai. Toks teorinių interpretacijų nevienodumas neatsitiktinis; kaip, kokiu būdu interpretuojama teigiama kentėjimo vertė, pirmiausia pareina nuo to, koks yra subjekto tiesioginis, nepriklausomas nuo bendrųjų principų ar normų nusistatymas kentėjimo atžvilgiu, kaip subjektas instinktyviai, nesamprotaudamas reaguoja į jį. Tatai aiškėja iš to, kad kentėjimas, kaip bu-

[8] Arba jos realizavimui reikia, kad būtų įvykdytas ir tam tikras blogis, neigiama kartybė (tautos laisvė, noras ir kiti panašūs dalykai).

vo išaiškinta anksčiau, toli gražu ne visuomet įgyja teigiamą reikšmę; labai dažnai jis, priešingai, veikia neigiamai, ypač tada, kai žmogus vienaip ar kitaip pasiduoda tai situacijai, kuri sukelia kentėjimą, išleidžia iniciatyvą iš savo rankų ir visai nesistengia įveikti savo silpnybę — bejėgiškumą, kuris ir yra kentėjimo priežastis. Taigi tiktai parodant kenčiančiam tam tikrą vidinį aktyvumą ir nepriklausomybę nuo išorinių aplinkybių, kentėjimas gali pasidaryti teigiamu momentu jo gyvenime arba bent nustoti savo neigiamos reikšmės. Tačiau šitas vidinis aktyvumas gali būti įvairus, jo energijos lygis būna nevienodas; tatai pareina nuo subjekto (asmenybės) dvasinio gilumo ir budrumo, nuo jo prigimtyje glūdinčių tobulėjimo potencijų.

Kuo gi pasireiškia subjekto aktyvumas kovojant su kentėjimu, kiek jis neišvengiamas ir šiaip ar taip turi būti patiriamas, pakeliamas? Pirmiausia šis aktyvumas vienaip ar kitaip *įprasmina* kentėjimą ir įprasmina taip, kad iš to išplauktų tam tikras elgesio ir veikimo būdas. Žinoma, šio įprasminimo nereikėtų suprasti kaip grynai teorinio ir visiškai sąmoningo akto. Iš pradžių jis vyksta naiviai ir spontaniškai ir pasireiškia kaip tam tikras bendras (ir valios, ir jausmų, ir sąmonės) nusistatymas tam tikros situacijos ir tam tikrų gyvenimo aplinkybių atžvilgiu. Ir tik vėliau šitas įprasminimas tematizuojamas, tapdamas sąmoningu požiūriu į kentėjimo reikšmę bei vertę. Su viena tokia kentėjimo interpretacija mes jau esame susipažinę. Tatai ta interpretacija, kuri išplaukia iš epikūriečių ir stoikų moralinės filosofijos arba, kitaip sakant, iš jų pažiūros į išminčiaus vidinę laisvę bei nepriklausomybę. Tiesa, šita interpretacija yra savotiška, grynai negatyvaus pobūdžio. Kentėjimas išminčiaus visiškai nepaliečiąs, jisai esąs jam svetimas, todėl ir negalįs turėti jam jokios reikšmės — nei teigiamos, nei neigiamos. Įprasminimas čionai vyksta taip, kad išminčius įsisąmonina: teisingai nusistačius, kentėjimas pasirodo buvęs iliuzija ir, būdamas toks, nėra vertas jokio įvertinimo. Tačiau šitas interpretacijos būdas tik iš dalies pasiekia savo tikslą. Jis nepajėgia visiškai panaikinti kentėjimo realumo, taigi negali pašalinti ir jo neigiamos vertės. Neigdamas kentėjimo realumą, subjektas

apgauna pats save, pasiduoda iliuzijai, kuria tačiau negali visiškai pasitikėti. Iš to kyla galbūt ir nesąmoninga veidmainystė bei apsimetimas (stoikų deklamacijų teatrališkumas). Tačiau kaina, kuria subjektui pavyksta atsikratyti nuo kentėjimų ir pasiekti sielos ramybę, yra labai didelė: subjektas turi nuvertinti beveik visas kultūros, gyvenimo vertybes ir kiek galėdamas atsiskirti nuo savo aplinkos, susitraukti ir iki minimumo sumažinti visus savo siekimus ir interesus. Kentėjimo neigimas galų gale neturtina žmogaus dvasinio gyvenimo, bet atvirkščiai — skurdina ir niokoja jį. Be to, kiekviena kieno nors nepripažįstama realybė keršija nenorinčiam ją pripažinti. Ir jei žmogus dedasi nepastebįs kentėjimo ir stengiasi jį visiškai išstumti iš savo sąmonės lauko, tai dažnai atsiranda fenomenas, kurį tik neseniai išnagrinėjo psichopatologija: išstumti iš sąmonės nemalonūs nepageidaujami vaizdiniai, idėjos, jausmai nepranyksta, bet pereina į pasąmonę ir ten toliau veikia psichinį gyvenimą, pasireikšdami vienu arba kitu patologiniu būdu. Taigi kentėjimo realumo neigimas gali sukelti viso psichinio gyvenimo išsigimimą ir iškrypimą.

Antrasis kentėjimo įprasminimo būdas — tai, pripažinus kentėjimo realybę, išsiaiškinti jo priežastis ir tikslą ir pagal tai reguliuoti savo elgesį, susikurti atitinkamą požiūrį į gyvenimą. Toks įprasminimo būdas gali įgauti labai įvairias formas; dažniausiai jis vyksta mažiausio pasipriešinimo kryptimi. Visuomet patogiausia neprisiimti atsakomybės ir kaltinti už kentėjimus kitus: visą socialinę aplinką arba bendras žmogaus gyvenimo aplinkybes. Žmonės visada mėgsta vaidinti nekaltai kenčiančius, kurių vertybių ir nuopelnų visuomenė ar žmonija nepripažįsta ir tinkamai neįvertina. Tokia gyvenimo (ir savo aktualios situacijos) interpretacija aukština žmogų jo paties akyse, kartu žemindama visą jo aplinką ir taip patogiausiu būdu patenkindama žmogaus savimylos pretenzijas. Ir aišku, kad tokioje kentėjimo interpretacijoje mažiausiai pasireiškia vidinis aktyvumas. Žmogus nesistengia taip pakeisti save, kad kentėjimas būtų pašalintas arba kad jis įgautų teigiamą reikšmę pačiam gyvenimui, kūrybinei veiklai, bet priima gyvenimą ir visą

buvimą (pasaulį) tokį, koks jis yra. Ir kadangi šis gyvenimas (pasaulis) yra toks, kad priverčia jį kentėti, tai žmogus linkęs neigiamai vertinti to gyvenimo ir pasaulio santvarką, žiūrėti į jį pesimistiškai. Tatai yra kaip tik tas nusistatymas, kurį Nietzsche charakterizuoja kaip *ressentiment*. Jo vyraujantis jausmas yra apmaudas, sužeista savimyla bei nuoskriauda, kai subjektas nusimano nepajėgiąs situacijos sunkenybės įveikti. Vienintelė jam beliekanti išeitis, vienintelė priemonė nusiraminti ir rasti paguodą — tai nuvertinti patį gyvenimą ir visas gyvenimo teigiamas vertybes (grožį, galybę, sveikatą, žinojimą, džiaugsmą). Tatai lapės psichologija La Fontaine'o pasakėčioje, kai lapė, pamačiusi, kad negali vynuogių pasiekti, paguodžia save tuo, kad jos dar rūgščios, neprinokusios. Tai, kas man neprieinama, nepasiekiama, tai negali turėti tikros vertės. O kadangi tai nevertinga, tai man neturint šių gėrybių ir nusiminti neverta. Tokiu būdu ir vyksta natūralių vertybių paniekinimas ir pervertinimas, bet taip ir pats kentėjimas gali įgauti teigiamą reikšmę. Jis tampa privilegija tų žmonių, kuriems nesiseka, kurie šiame pasaulyje nelaimingi todėl, kad jų moralės vertybės nesuderinamos su šio gyvenimo blogiu ir niekingumu. Taigi šiuo atveju kentėjimas vertinamas teigiamai ne todėl, kad jis padeda žmogui tobulėti, turtėti ir gilinti savo vidinį pasaulį, bet todėl, kad tai mano kentėjimas. Aš kenčiu, taigi kentėjimas turi būti kažkas vertinga ir reikšminga. Iš šito nusistatymo gali atsirasti ir svajonė apie aną pasaulį, kuriame visos šio gyvenimo neteisybės bus pataisytos, pašalintos ir kuriame kilnusis kentėtojas pagaliau pailsės nuo visų vargų ir kančių.

Nietzsche's teisybė: krikščionybėje yra tokių momentų ir krikščioniška moralė neretai taip ir suprantama[9]. Bet ar tai pagrindinis krikščionybės motyvas? Ar galima iš šių funkcijų išvesti visą krikščionišką pasaulio žiūrą?

---

[9] Tą patį galima pasakyti iš dalies apie visas idealistines metafizikos formas, kurios neigiamai vertina šį pasaulį ir gyvenimą ir žada teisybę aname pasaulyje.

Nereikia užmiršti: krikščionybė, kaip tai pripažįsta ir pats Nietzsche, reikalauja, kad žmogus nekaltintų dėl kentėjimų nei Dievo, nei kitų, bet vien pats save ir savo žmogiškos prigimties netobulumą. Krikščioniška kentėjimo interpretacija, kaip ir daugelio kitų religijų, yra moralinė. Kentėjimas esąs būtina, neišvengiama nuodėmės pasekmė ir kartu bausmė už ją. O pačios moralės pobūdis ir dabar yra individualus. Atskiro asmens nusidėjimai ir dabar yra prigimtiniai, t. y. priklauso nuo žmogaus prigimties nuodėmingumo. Mitiškai — tatai Adomo ir Ievos nusidėjimo pasekmė, sugadinusi visų jų palikuonių prigimtį. Filosofiškai — tatai visų žmonių vieningumas ir solidarumas, kai kiekvienas atsako ne tik už savo, bet ir už visos žmonijos, kaipo visumos, likimą.

Taigi krikščionybė itin įsakmiai ir griežtai pabrėžia žmogaus moralinę atsakomybę ir reikalauja iš jo didžiausio valios aktyvumo. Tikrai dedant visas įmanomas pastangas, kad žmogus atsikratytų savo nuodėmingumo, kentėjimas įgauna teigiamą reikšmę, t. y. padeda jam dvasiškai tobulėti. Tiesa, krikščionys pirmiausia turi įsisąmoninti savo nuodėmingumą ir netobulumą, pagrindinė jų dorybė turi būti *nusižeminimas*. Bet toks nusižeminimas gali būti laikomas teigiama vertybe vien tuo atveju, jei jis žmogaus sąžinėje iškeliamas prieš tobulos šventybės veidą ir susiejamas su aistringu šio idealo siekimu ir veržimusi į jį.

Taigi nusižeminimas toli gražu nereiškia nusiraminimo, rezignacijos, pasidavimo neišvengiamoms savo netobulumo pasekmėms. Priešingai, tatai didžiausias dvasios ir dvasinių jėgų įtempimas, pareinąs nuo griežto priešingumo tarp faktiško žmogaus nuodėmingumo ir jo siekiamo šventumo idealo. Šio nusižeminimo atvirkštinė pusė — tatai nepaprastas moralinio jausmo aštrumas ir moralinės sąžinės bei valios budrumas bei veiklumas. Tiktai šiuo atveju žmogus iš tikro kenčia ir sielojasi dėl to, kad jis netobulas, nuodėmingas. Žinoma, būna ir labai dažnai ir krikščionybėje pasitaiko ir kitų nusižeminimo formų, kurių vidinis pagrindas ir kilmė yra visai kitokie. Tarkime, slaptas nusižengimo akstinas — išdidumas ar puikybė, t. y. puikybė

apsimeta esanti kuklumas, nusižeminimas. Žmogus grožisi tuo, kad jis toks kuklus ir kad jo kuklumas pareinąs nuo to, jog jis iš savęs daug reikalauja, daug daugiau negu kiti žmonės. Tatai yra ypatinga moralinio fariziejizmo rūšis, moralinė veidmainystė, dažniausiai nesąmoninga arba tik iš dalies sąmoninga.

Nusižeminimas gali būti panaudojamas kaip apsimetimas, pateisinantis žmogaus moralinį menkumą ir neveiklumą. Žmogus teisinasi, kad esąs silpnas, netobulas, nuodėmingas ir todėl iš jo negalima daug reikalauti. Jis daugiau pasikliaująs Dievo malone, o ne savo jėgomis. Už tokio kuklumo slepiasi nenoras stengtis, dėti kokias nors reikalaujančias didelio valios įtempimo pastangas ir taip kuo patogiau sutvarkyti savo gyvenimą. Tatai — moralinio tinginio psichologija. Pagaliau toks nusižeminimas gali išplaukti iš to, ką dabartinė psichologija vadina *complex of inferiority*. Tatai — kaip tik mūsų laikais išplatintas dvasios nusistatymas. Dabartinis vienašališkas individualistinis auklėjimas, kuris iškelia aikštėn paskiros individualybės savarankiškumą ir vertę, labai dažnai išugdo vaikui tokias pretenzijas, kurių jis nepajėgia patenkinti. Atsiranda didelis neatitikimas, disproporcija tarp tų potencijų, kurias pats žmogus sau priskiria, ir tų galimybių, kurias jis iš tikrųjų turi. Realybė, gyvenimo aplinkybės anksčiau arba vėliau atskleidžia tokią apgaulę. Ir tada toks žmogus patenka į priešingą kraštutinumą. Jei anksčiau jis pervertindavo savo gabumus, savo potencijas, tai dabar jis visiškai nustoja jais pasikliauti; jam nuolat atrodo, kad niekados nepavyks pasiekti to, ko yra pasiekę kiti žmonės, kad jis negalįs su jais lygintis, kad esąs visais atžvilgiais už juos menkesnis ir silpnesnis, ir kad visi kiti šį jo menkumą mato ir žiūri į jį su panieka. Toks menkumo kompleksas, iš kurio gali kilti ir psichinė liga, irgi pasireiškia kaip nusižeminimas, lydimas labai aštrių sužeistos savimylos kančių. Žinoma, jis negali turėti teigiamos reikšmės žmogaus dvasiniam gyvenimui, nes jis nekelia, neskatina jo aktyvumo, bet jį slopina ir paralyžiuoja. Tatai pabrėžia ir krikščionybės mokslas. Tarp septynių nuodėmių, kurias nustatė Bažnyčios Tėvai, yra ir *acedia* — nusiminimas, neviltis.

Tačiau teigiama kentėjimo reikšmė esmingai susieta su dvasiniu asmenybės aktyvumu ne tik tais atvejais, kai ji prisiima atsakomybę už kančias bei vargus, kuriuos jai tenka pakelti, bet ir tada, kai tam tikro gėrio pasiekimas arba turėjimas reikalauja vidinio veiklumo bei budrumo, ir šitą veiklumą bei budrumą neišvengiamai lydi kentėjimas. Aiškiausias tokios situacijos pavyzdys yra tas atvejis, kai kyla konfliktas tarp dviejų vertybių taip, kad vienos įgyvendinimas sąlygoja kitos nerealizavimą, ir subjektas šiaip ar taip turi aukoti vieną vertybę kitai. Bet tokia auka neišvengiamai susijusi su kentėjimu. Sakykime, Scheleris laikosi tos nuomonės, kad kentėjimo prasmė glūdi kaip tik toje moralinėje reikšmėje, kuria pasižymi auka. Žinoma, ne kiekviena auka, o tiktai tokia, kai žemesnė vertybė aukojama aukštesnės labui. Taigi aukos reikšmę sąlygoja objektyvi vertybių hierarchija (šventumas, asmenybės vertybės, dvasinės vertybės, grožis, teisybė, tiesa, dorybė, vitalinės vertybės (taurumas, sveikata, jaunystė), ekonominės vertybės). Šita objektyvi hierarchija gali nesutapti su žmogaus subjektyviu nurodytų vertybių vertinimu. Todėl negalima tvirtinti, kad lengviau paaukoti žemesnę vertybę aukštesnei negu aukštesnę žemesnei. Dažnai būna kaip tik atvirkščiai, todėl, kad žemesnės vertybės dažniausiai akivaizdesnės ir esamuoju momentu jų stoka jaučiama aštriau. Auka, pasak Schelerio, yra toks fenomenas, kuris vaidina svarbiausią vaidmenį ne tik žmogaus moraliniame gyvenime, bet kaip esmingas momentas įeina ir į organiškos gamtos gyvenimą. Žemesnieji organizmai (augalai) turi tarnauti aukštesniesiems (gyvūnams), individas aukojamas giminei (rūšiai), jo mirtis — būtina giminės gyvybės ir klestėjimo sąlyga. Viso pasaulio buvimo tragiškumas tuo ir pasireiškia, kad visados vienos vertybės arba gėrybės turi būti aukojamos kitoms. Krikščionybės mokslo ontologiškas pamatas yra kaip tik tas, kad Dievo auką jis laiko visos žmonijos išganymo pagrindu. Todėl ir kiekvieno krikščionio pirmutinė pareiga yra pasiaukojimas artimo labui. Šiuo atžvilgiu ir pats kentėjimas tampa esminga žmogaus tobulinimosi ir galutinio išganymo sąlyga.

Tačiau teigiama kentėjimo reikšmė nesibaigia tais atvejais, kai žmogui tenka atlikti pasiaukojimo pareigą. Galima nurodyti nemaža kitų atvejų, kai kentėjimas sudaro esminį struktūrinį žmogaus vidinio veiklumo momentą. Visi mes žinome iš savo patyrimo, kad neretai mes įsisąmoniname tikrą vieno ar kito gėrio vertę tik tada, kai jo netenkame. Tai, kas mums įprasta, apskritai mūsų nestebina. Įprotis slepia, padaro nematomą daiktų, asmenų, santykių veiklos vertę. Ir tik nustoję jųjų mes suvokiame, kiek jie mums reikšmingi bei vertingi. Bet tokia gėrio netektis neišvengiamai sukelia kentėjimą. Ir jei mums pavyksta vėl atgauti prarastą gėrį, tai jis mums bus dar brangesnis ir vertingesnis. Tatai — bendras mūsų sąmonės dėsnis: kiekvienos vertybės įsisąmoninimas pakelia ją aukštyn, didina jos reikšmę. Tatai galima paaiškinti tokiu pavyzdžiu. Liguistas vaikas, kuriam uždrausta arba kuris nepajėgia dalyvauti kitų vaikų žaidimuose, kuris negali, kaip jo sveiki bendraamžiai, judėti, bėgioti, šokinėti, sportuoti, dažnai labai aštriai jaučia savo bejėgiškumą bei liguistumą ir pavydi laimės savo draugams. Bet tolesnė jo reakcija į šitą situaciją gali būti įvairi. Gali atsirasti menkumo kompleksas, pesimistinis požiūris į gyvenimą, jo vertės bei reikšmės neigimas. Arba vaikas gali nusigręžti nuo sveikų žmonių gyvenimo ir jo gėrybių, išstumti iš savo sąmonės visas jį liečiančias idėjas ir vaizdinius, galbūt paneigti tokio gyvenimo vertę ir bandyti tenkintis tuo, kas jam prieinama, pvz., skaityti ar užsiimti viena ar kita intelektualine veikla. Kaip tik tada reakcija bus sveika, nes ji paliudys, kad vaikas turi pakankamai kūrybinių jėgų ir sugeba, taikydamasis prie aplinkybių, pakeisti vieną gyvenimo būdą kitu, t. y. elgtis taip pat kaip ir sveikas organizmas, kuris, susiklosčius naujoms aplinkybėms, paveda sužeisto arba sunaikinto, žuvusio organo funkciją vykdyti kitam organui. Bet vaiko reakcija gali būti ir kitokia. Tai, kad jis liguistas, silpnas, kad jam sveikų ir stiprių vaikų pomėgiai ir pramogėlės neįkandamos, neatitolina nuo jo šitų vitalinių (gyvybinių) gėrybių, nepadaro jų sveikų, bet priešingai, dar padidina ir išaukština jo jautrumą joms, ugdo ir lavina jo sugebėjimą įsijausti į jas ir suvokti visą tą vertybių įvairumą ir

turtingumą, kuris jose slepiasi. Kaip tik ta aplinkybė, kad jam šių gėrybių trūksta ir jis neturi jokios vilties jas kada nors pasiekti, gaivina ir įjautrina jo vaizduotę, jo intuiciją ir leidžia jam suprasti ir pajausti tai, ko nesupranta ir nejaučia tas, kuris gali naudotis bei gėrėtis šiomis gyvybinėmis gėrybėmis. Ir jei toks vaikas pasižymi poetišku arba filosofišku gabumu, tai jis išreikš ir iškels tai, ką kiti tik neaiškiai nuvokia, ir tokiu būdu aiškiai, įsakmiai padės jiems giliau ir tobuliau suprasti gyvybės ir gyvenimo teigiamybę ir vertybę. Įtikinamiausias pavyzdys šiuo atžvilgiu — *Nietzsche*. Jis buvo silpnos sveikatos, sergalingas žmogus, kurį visą gyvenimą kamavo įvairios ligos (nervų, virškinimo organų ir t. t.), ir kaip tik jisai sukūrė tą filosofiją, kuri ypatingą reikšmę teikia vitalinėms gėrybėms ir itin giliai ir skaidriai nušviečia jų vaidmenį žmogaus gyvenime. Analogiškų pavyzdžių galima nurodyti nemaža. Ne tik gyvybės gėrybes, bet ir kitas dvasinės kultūros gėrybes neretai geriausiai ir giliausiai suvokia ir vertina tie žmonės, kuriems jų stinga ir kurie vien vaizduotės bei intelekto veiksmu ir nepaprastu jautrumu pagauna ir įžiūri tą žadėtąjį kraštą, kuris jiems niekados nebus prieinamas. Bet visi tokie žmonės — dideli kentėtojai, ir vien iš jų kentėjimų gelmių kyla ta kūrybinė jėga, kuri vadovauja jų intuicijos ir suvokimo sugebėjimui. Vaizduotė neretai galingesnė už pačią realybę, ir kaip tik šiais atvejais ji organiškai susijusi su kentėjimu.

Kitas pavyzdys — tai tie kentėjimai, kurie pareina nuo meilės ir susiję su ja. Mes klystame manydami, kad giliausiai ir stipriausiai mes mylime tuos, kurie mums suteikia daugiausia malonumo ir mažiausiai mus kankina bei skaudina. Ta meilė, kuri matuojama vien jos suteikiamu malonumu, yra negili, paviršutiniška. Skausmas, kurį mums suteikia mylimas žmogus, dažnai ne silpnina, bet priešingai — stiprina meilę. Ir būna tokių atvejų, kai pati meilė gimsta iš tų kentėjimų, kuriuos mums tenka patirti dėl kito žmogaus. Tai galima paaiškinti taip. Mūsų santykių su kitais žmonėmis pagrindas yra savitarpio supratimas. Kitas žmogus gyvenimo žaisme yra partneris (lošimo dalyvis). Mūsų interesai ir reikalai gali būti bendri, sutapti; ta-

da mes bendradarbiaujame stengdamiesi įgyvendinti bendrą mums tikslą. Arba mūsų interesai gali būti priešingi, nesuderinami, šalinti vieni kitus; tada mes esame konkurentai ir kovojame vienas su kitu. Bet abiem atvejais kitas žmogus stovi prieš mane kaip skirtingas, kitoniškas asmuo, su kuriuo aš jokiu būdu negaliu tapatintis; tarp „aš" ir „tu" visada lieka neįveikiamas skirtumas ar nesunaikinamas atstumas. Dėl vienos ar kitos priežasties aš galiu, žinoma, skaitytis su kito žmogaus interesais, galiu jam taip ar kitaip padėti, kartais — net užleisti jam vietą, atsižadėti savo naudos jo labui, bet visuomet tarp mūsų liks tam tikras priešingumas; aš ir jis — tatai dvi uždaros atskirtos monados. Bet šis santykis kinta, vos tik atsiranda simpatijos jausmas (plačiausia prasme); jis įneša į mūsų bendravimą kažką nauja. Kaip tatai išaiškinti gnoseologijos atžvilgiu, tai atskiras ir labai keblus klausimas. Bet vienas faktas nesukelia abejonių: šiaip ar taip, simpatija įveikia tą sieną, kuri skiria mane nuo kito žmogaus vidinio pasaulio, ir aš, kad ir nenustoju buvęs, kas esu, vis dėlto įgyju sugebėjimą tiesiogiai dalyvauti kito buvime, įsijausti, įsigyventi į jį taip, kad ir aš išgyvensiu ir jausiu jo potyrius, jausmus, jo džiaugsmus, pomėgius, jo kančias ir kentėjimus. Tatai nereiškia, kad jo jausmai ir potyriai šiek tiek sutampa su mano pomėgiais, vieni suderinti su kitais, kas jam malonu, tai ir man malonu. Negalima teigti, kad jo jausmai ir išgyvenimai tampa mano potyriais ir jausmais, kad jo interesai, reikalai, siekimai įeina į mano interesų sferą. Toks atvejis galimas, bet jis neparodo ypatingos tikrosios simpatijos prigimties. Skirtumas tarp to, kas man malonu, patinka, vertinga, ir to, kas kitam malonu, patinka, vertinga, gali pasilikti toks pats kaip ir anksčiau. Bet mano gyvenimas ir jo potyriai vyksta dvejopai: mano individualybės, o kartu ir kito individualybės plotmėje. Aš jaučiu ne tik tai, kas man malonu, reikšminga, liūdna ar džiaugsminga, bet ir tai, kas kitam malonu, kas jį džiugina ar liūdina ir t. t. Ir todėl, kad aš tiesiogiai jaučiu, kas kitam malonu, kartu pasidaro ir man malonu, o tai, kas kitam sukelia kančias, kankina ir mane ir t. t. Taigi šitas momentas jau antrinis ir remiasi tuo, kad aš tiesiog dalyvauju

kito gyvenime. Šitas sugebėjimas įsijausti į kitą žmogų ir šiek tiek gyventi jo gyvenimą kai kada tampa toks intensyvus, kad žmogus nustoja savo gyvenimo savarankiškumo ir visiškai paskęsta kito buvime, nebegalėdamas jausti kitaip, negu jaučia mylimas žmogus, nebegalėdamas gyventi už mylimojo individualaus pasaulio reikalų ir siekimų ribų. Tatai dažniausiai atsitinka moterims. Bet tai kraštutinis atvejis. Meilė, simpatija visiškai nereikalauja, kad žmogus atsižadėtų savo ypatingos individualybės. Tai atsitinka tais atvejais, kai žmogaus asmenybė silpna ir nepajėgia sukurti bei išskleisti savo ypatingo vidinio pasaulio. Tada meilė, prisirišimas prie kito, stipresnio žmogaus gali galutinai pakirsti jos dvasios savarankiškumą, raidą ir augimą. Bet jeigu asmenybė pasižymi tam tikru vidiniu veiklumu bei budrumu, tai simpatija ir gimstanti iš jos meilė nepaprastai praturtina ir pagilina jos dvasinį gyvenimą, nes ji leidžia tiesiog pajausti ir patirti kitos asmenybės buvimą, t. y. leidžia jai šiek tiek išsilaisvinti nuo savo individualybės ribotumo ir siaurumo, įtraukti į save kitos asmenybės kitoniškumą, pakeisti savo požiūrį į aplinkinį pasaulį, žiūrėti į jį kito žmogaus akimis. Tas kitas žmogus, kurio gyvenime, vadovaujami simpatijos, mes dalyvaujame, gali būti ir nerealus žmogus, kurio nors romano ar dramos personažas, — simpatija vienodai reiškiasi bei veikia tiek realiame gyvenime, tiek vaizduotės srityje. Ir tame ypač intensyviame žmonių bendravime, kurį kuria ir žadina simpatija, kentėjimas, t. y. dalyvavimas kitų kentėjimuose ir varguose, vaidina svarbiausią vaidmenį. Todėl suprantama, kad moralės moksluose, kurie dorovės pagrindu laiko simpatijos jausmą, simpatija artimesnė ar net tapati gailesčiui, o ne bendram džiaugsmui (Mitfreude, сорадование), pvz., Schopenhaueris. Bendri vargai, kentėjimai labiau suartina žmones negu bendri džiaugsmai. Bendravimas džiaugsme gali būti paviršutiniškesnis, jis apskritai mažiau reikalauja iš mūsų, t. y. nereikalauja iš mūsų tokio įsigilinimo į kitą žmogų, kokio reikalauja dalyvavimas jo kentėjimuose ir rūpesčiuose. Juk ir mūsų nuosavi džiaugsmai, kaip matėme, nežadina tokio įsigilinimo į save kaip kentėjimas. Džiaugsmas iš esmės — ekspansyvus jausmas, jis natūraliai veržiasi į išorę, tuo tarpu kentėjimas — depresinė emocija —

pirmiausia priverčia žmogų susitraukti, atsiskirti nuo aplinkos ir pasiekia aukščiausią laipsnį kaip tik tada, kai jis neranda galimybės pasireikšti ir vienaip ar kitaip objektyvuotis. (Džiaugsmas, priešingai, auga pasireikšdamas.) Apskritai simpatija organiškai susijusi su emocionaliąja vaizduote, su vaizduotės veiklumu jausmų ir emocijų sferoje. Tai pasakytina tiek apie simpatiją realiam žmogui, tiek apie simpatiją įsivaizduojamam asmeniui. Juo intensyvesnė ir gilesnė simpatija, juo didesnio veiklumo ji reikalauja iš vaizduotės, tuo jautresnis turi būti ir kito sielos supratimas. Bet juo gilesnis šis supratimas ir juo aštresnis mūsų jautrumas, juo daugiau ir intensyviau mums tenka dalyvauti kito žmogaus kentėjimuose ir varguose. Todėl esama žmonių, kurie bijo glaudžiai prisirišti prie ko nors, nes jaučia, kad dėl tokio prisirišimo jiems teks daug kentėti, daug vargų pakelti. Bet tikra, gili simpatija nepaiso tų nemalonių pasekmių, kurias gali sukelti prisirišimas prie kito žmogaus, ji nebijo kentėjimo. Netgi priešingai, nusimanydami, kad ta draugystė, bičiulystė arba meilė, kuri priversdavo mus daug kentėti bei kankintis, suteikė mūsų gyvenimui nepaprastą intensyvumą ir gerumą, mes linkę žiūrėti į kentėjimą ne kaip į grynai neigiamą fenomeną, bet priskirti jam ir tam tikrą teigiamą vertę. Ir todėl suprantama, kad, dalyvaudami kito žmogaus kentėjime, ir mes staiga galime pajusti tikrą meilę.

Rūpindamiesi kito žmogaus reikalais bei vargais, mes galime visiškai užmiršti, išleisti iš akių, kad rūpesčiai, dėl kurių mes sielojamės, tai ne mūsų asmeniški, bet kito žmogaus rūpesčiai, ir staiga galime pastebėti, kad kito asmenybė taip įaugo į mūsų vidinį pasaulį, taip glaudžiai susijo su mūsų „aš“, kad pasidarė būtinu esminiu mūsų asmenybės gaivalu ir įgijo lemiamą reikšmę mūsų gyvenimui. Ir mes tada suprantame, kad ta nepaprasta laimė, kuri gimsta iš tikros ir gilios meilės, neatskiriamai, organiškai susijusi su kentėjimu. Pasakojama, kad geniali italų dramos aktorė Eleonora Duže per visą savo gyvenimą tikrai giliai mylėjo tik vieną žmogų — tai buvo žymusis italų rašytojas Gabriele D'Anunzio. O šis buvo iš prigimties poligamiškai nusistatęs, turėjo didžiausią pasisekimą tarp mo-

terų ir labai dažnai keisdavo savo simpatijas. Todėl ši Eleonoros Duže meilė buvo kupina didžiausių kančių ir sielvarto, jos gyvenimas buvo vieni nusivylimai, žlugusios viltys. Ir vis dėlto mirdama ji pareiškė, kad jai negaila taip pragyvento savo amžiaus ir nelaimingos meilės; priešingai, ji esanti be galo dėkinga už tai, ką šita meilė jai yra davusi, ir jokios neapykantos arba apmaudo, pykčio nejaučianti. Toks dvasios nusistatymas nieko bendra neturi su filalgija. Kentėjimas priimamas su džiaugsmu ir vertinamas teigiamai ne kaipo kentėjimas, bet todėl, kad jame ir per jį pasirodo tikra gyvenimo vertė bei giluma. Tuo tarpu filalgija susijusi arba su tam tikru nejautrumu ir nervų sistemos silpnumu, arba su tam tikru apmaudu ir neapykanta gyvybei ir jos vertybėms. Pasitaiko tokių atvejų, kai žmogus mėgsta fizinį skausmą, kančias, kai jo nervų sistema atbukusi, netekusi jautrumo, ir todėl žmogui tik stiprūs, skausmą sukeliantys dirgikliai sugeba sukelti intensyvius įspūdžius ir pojūčius. Taigi skausmas čia yra intensyvių ir šiuo atveju malonių įspūdžių gavimo priemonė. Tačiau aišku, kad toks nervų nejautrumas — ne teigiamybė, bet trūkumas.

Būna ir tokių žmonių, kuriems būdingas tam tikras žiaurumas ir kitiems, ir sau pačiam. Jiems malonu, suteikia džiaugsmą bei pasitenkinimą kišimasis į kitų žmonių gyvenimą, kenkimas jiems; jiems malonu naikinti ir žaloti viską, kas kitų žmonių gyvenime yra gera, laiminga, vertinga ir reikšminga. Bet ir su pačiais savimi jie dažnai elgiasi taip pat žiauriai. Jei jiems koks nors dalykas — karjera, meilė, draugystė ar apskritai santykiai su kitais žmonėmis — pasiseka, tai jie tuo nepasinaudos, nepasigėrės tokiu pasisekimu, bet būtinai sugadins ir sunaikins tai, ką jiems davė laimė, atsitiktinumas, arba kas buvo sukurta jų pačių pastangomis. Žinoma, į tokį elgesį galima žiūrėti kaip į savotišką galios troškimo pasireiškimą. Žmogus parodo savo galią tuo, kad įsikiša į įvykių eigą, į kitų ar savo gyvenimo vyksmą ir nulemia jį savo nuožiūra. Bet šita galia — grynai neigiama, ji žaloja, slopina, naikina, bet nieko nekuria. Šiuo atžvilgiu ji priešiška kūrybinėms gyvybės jėgoms ir kiekvienu atveju turi būti vertinama kaip galios instinkto iškrypimas.

Iš to, kas pasakyta, man rodos, aiškėja ir tai, kodėl mes taip didžiai vertiname tragišką reginį, kodėl tragedijai (tragiškumui) būdinga nepaprasta traukiamoji galia ir kodėl ji laikoma viena aukščiausių poezijos (dramatinio meno) formų. Vargu ar galima sutikti su Nietzsche's nuomone, jog tragiški reginiai mums malonūs ir suteikia gilų pasitenkinimą todėl, kad jie patenkina mūsų žiaurumo instinktą, kuris, nors sušvelnintas, vis dėlto tebegyvena žmoguje ir kartais netikėtai intensyviai pasireiškia. Man rodos, kad tragiškumo fenomenologinė analizė jokiu būdu negali atrasti jame šio žiaurumo pėdsakų. Primityvaus žmogaus žiaurumas ir kultūrinio žmogaus žiaurumas — skirtingi dalykai ir iš vieno gyvybinės reikšmės negalima spręsti apie kito moralinę arba estetinę vertę. Kitas dalykas, jog tragiškumas, tragiški konfliktai bei likimai mus patraukia todėl, kad šiek tiek mėgstame tai, kas pavojinga, rizikinga, kas duoda mums progą pajausti kokią nors nepaprastą situaciją, įsijausti į ją. Tatai maloniai įvairina kasdieninio gyvenimo monotonišką eigą. Beveik kiekviename sveikame gyvame ir veikliame žmoguje glūdi tam tikras avantiūrizmas, tam tikras polinkis rizikuoti, bandyti laimę. Ir jei jis to negali daryti realiame gyvenime, tai jis patenkina šitą polinkį bent vaizduotės pasaulyje. Tačiau to dar nepakanka tragiškumo ypatingai vertei bei reikšmei išaiškinti. Tatai iš tikrųjų suprasti galima, mano nuomone, vien atsižvelgiant į tą vaidmenį, kurį mūsų gyvenime vaidina simpatija, ir į jos suteikiamas galimybes dalyvauti kitų žmonių gyvenime ir taip nepaprastai išplėsti ir pagilinti mūsų buvimo sferą ir padidinti jos vidinį intensyvumą. O *vidinio gyvenimo* įtempimas ir gilumas, kaip matėme, glaudžiai susijęs su kentėjimu.

Pagaliau nurodykime dar vieną dvasinio gyvenimo fenomeną, kuriame itin aiškiai ir įsakmiai pasirodo teigiama kentėjimo reikšmė. Tatai *atgaila,* kuriai priklauso svarbiausias vaidmuo apskritai moraliniame ir ypač religiniame gyvenime. Ją charakterizuojančias kančias sukelia kuris nors veiksmas, poelgis, priklausantys jau praeičiai (sąžinės graužimai). Bet šitos kančios parodo, kad praeitis dar nenustojo savo aktualumo, kad ji tebegyvena ir tebeveikia dabartyje. Žinoma, sąžinės graužimai

mas negali panaikinti, išbraukti to, kas padaryta, kas įvyko, bet jis gali pakeisti žmogaus moralinį nusistatymą ir padaryti taip, kad tas veiksmas, kuris sukėlė atgailos jausmą, įgytų kitą reikšmę ir nebetektų savo aktualumo. Sąžinės graužimas rodo, kad žmogaus elgesys prieštarauja toms moralinėms vertybėms bei normoms, kurias pats žmogus pripažįsta, arba kad jis iš tikrųjų visiškai ne taip vertina vertybes, kaip kad pats buvo manęs (pvz., kad jis dvasines vertybes vertina labiau negu materialines ar savo asmeninę naudą bei patogumą). Kentėjimas mums atskleidžia mūsų elgesio tikruosius motyvus ir leidžia mums skirti juos nuo tariamų akstinų, kuriuos mes patys sau priskiriame ir stengiamės įteigti kitiems, kad jie vadovauja mūsų veikimo būdui. Šiuo atžvilgiu kentėjimas (taigi mūsų noras pakelti tam tikrus vargus, nemalonumus, kentėjimus arba išvengti jų) leidžia mums giliau pažinti save ir išvengti žalingo polinkio apgaudinėti save ir priskirti sau tokias dorybes, kurių mes neturime. Bet kartu jis padeda mums išvysti ir tiesiogiai pajausti, giliau suvokti tokias vertybes, kurios anksčiau mums buvo neprieinamos ir tik neaiškiai numanomos.

Gėris savo esme nepareina nuo blogio. Bet žmogaus gyvenime gėrio pažinimas ir patyrimas pasiekia tikrą gilumą ir ryškumą vien tada, kai jis kyla iš blogio pažinimo ir patyrimo. Šia prasme atsivertęs nusidėjėlis turi tam tikrą pirmenybę teisuolio atžvilgiu, kurio patyrimas nėra toks turtingas ir gilus. Ir todėl suprantama, kad ir Naujajame Testamente pasakyta, kad danguje vieno nusidėjėlio atsivertimas sukels daugiau džiaugsmo negu devyniasdešimt devynių teisuolių teisus gyvenimas, ir suprantama, kad kalbėdamas apie žmogaus išganymą per Kristaus pasiaukojimą, sušunka: o *felix culpa* (sūnaus paklydėlio alegorija).

Aš ———————————— tu

mano džiaugsmas — tavo džiaugsmas

malonumas  malonumas

kentėjimas — kentėjimas



BURŽUAZIJOS PROBLEMA

Šios studijos uždavinys — išsiaiškinti buržuazijos dvasios esmines ypatybes ir pasireiškimus, ypač mūsų dienų kultūroje. Neturime apsiriboti tiktai psichologiniu aspektu, t. y. klausimu, kokia, apskritai imant, yra buržuazijos psichika. Neturime apsiriboti todėl, kad pati buržuazijos sąvoka nevienareikšmė, gali būti nevienodai suprantama ir vertinama, todėl tokiu atveju studijos rezultatas būtų per daug abstraktus. Buržuazijos sąvoka — istorinė sąvoka, kuri turi būti tyrinėjama remiantis tomis istorinėmis aplinkybėmis, kuriomis šitas žmogaus tipas atsiranda. Buržuazijos sąvoką galima išsiaiškinti tik nagrinėjant buržuazijos istorinę kilmę, raidą ir paties tipo pasikeitimus. Tiktai tokiu atveju galima šiek tiek nusakyti, kokios vystymosi tendencijos glūdi šiame tipe ir kokios jo ypatybės turi būti teigiamai, o kokios neigiamai vertinamos.

Buržuazijos tema dabar yra itin aktuali. Visi kalba apie mūsų dienų kultūros krizę ir net apie kultūros smukimą ir žlugimą. O kadangi naujausių laikų Europos kultūra yra buržuazinė, buržuazijos sukurta ir vadovaujama, tai šis bendras klausimas — apie kultūros krizę — liečia pirmiausia buržuazijos istorinį likimą.

Taigi kokie yra tie svarbiausieji veiksniai, kurie apibūdina mūsų laikų kultūrinį gyvenimą ir jo vidinę dinamiką? Pirmiausia tai — visos kultūros *demokratizavimasis*. Prie kultūrinio gyvenimo dabar prisidėjo ir jame pradėjo dalyvauti vis platesni tautų sluoksniai. Į šito momento svarbą dažnai neatsižvelgiama, bet iš tikrųjų jis turi *lemiamą* reikšmę. Lyginant su visais ankstesniais kultūros periodais, tai ne tik kiekybinis, bet esmi-

nis kokybinis skirtumas (kiekybė pavirsta kokybe). Nereikia užmiršti, kad anksčiau kultūros nešėjas, kūrėjas ir judintojas buvo palyginti labai siauras ir plonas žmonių sluoksnis, o liaudis tebuvo pasyvi, nediferencijuota medžiaga, kuri, vienaip arba kitaip formuojama, buvo tiktai kultūros ekonominis pamatas. Ji pati kultūroje beveik visai nedalyvaudavo ir nesinaudodavo jos gėrybėmis.

Liaudies (ypač valstiečių) kultūrinis gyvenimas buvo *statiškas*, o kultūros *dinamika* skleidėsi aukštesniuose luomuose. Dabar į tą dinamiką įtraukta ir masė. Tai, viena vertus, *politinio demokratizavimo*, parlamentinės santvarkos, nustatančios visų piliečių lygybę, rezultatas, o kita vertus — ekonominio gyvenimo ir technikos išsivystymo rezultatas. O pastarasis išsivystymas reikalauja, kad ekonominių gėrybių gaminimo procese, kuris pasidaro labai komplikuotas, dalyvautų kuo didesnės darbininkų masės, kad darbininkai būtų šiek tiek kvalifikuoti ir kad visas gamybos ir prekių apyvartos procesas būtų racionaliai organizuotas (nes kiekybinis augimas neįmanomas be tam tikros organizacijos). O politinė demokratija, mūsų dienų technika ir ekonominio gyvenimo racionalizacija bei organizacija — visa tai yra buržuazijos kūrinys. Buržuazija, trečiasis luomas — Prancūzų revoliucijos kaltininkas ir vykdytojas. Šitas masių užsikrėtimas dinamizmu labai aiškiai reiškiasi ir erdviniu atžvilgiu: vyksta masinė emigracija ir valstiečių bėgimas iš kaimo, miestai auga, kaimai tuštėja.

Kultūros demokratizavimasis iš dalies išardo privilegijuotą buržuazijos padėtį. Masės sąmonėja, įsisąmonina savo poreikius, organizuojasi savo interesams ginti ir savo socialinei padėčiai pagerinti. Aštrėja *klasių kova*. Jos rezultatas — tam tikri kompromisai, kurie šiek tiek patenkina proletariato reikalavimus. Socialinė įstatymų leidyba pradeda reguliuoti darbo sąlygas, darbo atlyginimą, darbininkų organizacijų teises, arbitražą ir t.t. Didėja masių kultūriniai reikalavimai. Ekonominėje srityje jos reikalauja tam tikrų gyvenimo patogumų ir net prabangos. Dvasinėje srityje jos reikalauja, kad ir dvasinė kultūra (mokslas, menas ir pramogos) būtų visiems prieinama. Dabar

svarbiausiu kultūros *vartotoju* tampa masės žmogus, vidurinis žmogus, ir kultūros gėrybių kūrėjai (pramonininkai, menininkai, rašytojai, mokslininkai ir t.t.) turi derintis prie jo skonio ir intelektualinio lygio. Vyrauja pusinteligenčio poreikiai ir skonis. Gaminiai, prekės *standartizuojami* (masinė produkcija ir masinė paklausa). O kadangi gamtos mokslai ir jais pagrįsta technika yra tarptautiški, tai standartizacija paliečia visas kultūrines tautas, niveliuoja tautinius kultūrų skirtumus.

Masių kultūrėjimas ir įsitraukimas į dinamišką civilizacijos plėtotę sugriauna statiškos kultūros pagrindus — tradicijas ir jų stipriausią ramstį — *religiją*. Religijai irstant, reikalingas surogatas, kuris galėtų ją pavaduoti, nes masės negali apsieiti be tam tikros praktiškos pasaulėžiūros. Atsiranda įvairios religinės sektos, kurios mėgina vienaip ar kitaip atnaujinti krikščionybę. Bet svarbiausias dalykas — tai grynai imanentinės pasaulėžiūros įsigalėjimas: iš vienos pusės — marksizmo, iš antros — fašizmo ir nacionalsocializmo (religijos atžvilgiu — indiferentizmas arba neigimas, nepakanta). Tokia pasaulėžiūra 1) masėms prieinama, 2) praktiška, 3) dogmatiškai apibrėžta, nesudėtinga.

Kartu: *liberalizmo ir autoritariškumo priešingumas.* Liberalizmas išauga iš Prancūzų revoliucijos reikalavimo: individo laisvė — aukščiausioji jo teisė ir moralinė vertybė. Valstybės uždavinys — apsaugoti jo kultūrinio gyvenimo laisvę ir rūpintis aplinkybėmis, kurios leistų individui laisvai išskleisti savo jėgas. Bet apskritai valstybė nesikiša į individo privačią veiklą ir gyvatą, kiek jie neprieštarauja bendroms visuomeninio gyvenimo sąlygoms (moralei, įstatymams). Todėl liberalizmas pripažįsta *nuosavybės neliečiamybę* ir *ekonominės veiklos laisvę*. Tai reiškia — *konkurencijos laisvę.* Todėl liberalizmas susijęs su *kapitalistine santvarka.*

Didysis karas sudavė skaudų smūgį liberalizmui, nes reikalavo iš kariaujančių valstybių nepaprastų pastangų ir sutelkti jėgas vienam tikslui: ginklavimui, gynybai ir kariuomenės reikalams. Laisvą ekonomiką teko pakeisti valstybės reguliuoja-

ma ir prižiūrima. Atsirado ekonominės autarkijos idėja — valstybės nepriklausomumas nuo kitų kraštų; ši idėja išliko ir po karo (dėl įvairių priežasčių). Be to, pasikeitė ir paties *kapitalizmo forma*. Buvo atsisakyta laisvos konkurencijos, nes, paaštrėjus klasių kovai ir stiprėjant proletariato organizacijai, kapitalistams teko susijungti kovojant su bendru priešu — darbininkais. Susidarė trestai; bet trestas apriboja atskiro kapitalisto veiklos laisvę, pajungia jį tam tikrai aukštesnei organizacijai. Kapitalistų trestai — tai valstybė valstybėje. Naudodamiesi spauda, jie valdo visuomenės opiniją, diriguoja priešrinkiminei agitacijai ir taip veikia ir pačią valstybę (priverčia ją tarnauti savo interesams). Šiuo atžvilgiu valstybės vadovaujama ir trestų vadovaujama ekonomika suartėja ir gali net sutapti.

Bet valstybiškai tvarkoma ekonomika gali turėti ir kitą pagrindą — proletariato diktatūrą (marksizme) ir tautos vienybę bei suverenitetą (fašizme, nacionalsocializme). Tai dvi naujos pokarinės religiją pavaduojančios *ideologijos*. Joms abiems bendra yra nauja valstybės koncepcija: valstybė ne tik apsaugo normalų ir niekieno netrukdomą visuomeninio gyvenimo procesą, bet ir tvarko bei rikiuoja visą kultūrinį piliečių buvimą, dvasinę bei materialinę kultūrą. Ji — visos kultūros globėjas ir tvarkytojas, ji nustato ir ekonominės, ir dvasinės veiklos kryptį. Todėl ji vadovauja mokslams, menams, technikai, kelia jiems uždavinius, turinčius visuomeninę reikšmę, prižiūri auklėjimą ir nurodo jo tikslą. Politinis idealas — beklasė visuomenė (demokratija, socialinė lygybė) arba fašizme — tautos vienybė. Skirtumas: marksizmas (komunizmas) savo esme internacionalinis, o rasizmas, nors ir nesutampa su nacionalizmu, yra jam gimininga nacionalizmo rūšis, kuri savo socialinėje ir ekonominėje politikoje yra daug pasiskolinusi iš socializmo, bet kartu teigia rasių teigiamą arba neigiamą kultūrinę reikšmę. Nacionalizmas pabrėžia kiekvienos tautos individualybę kaip absoliučią vertybę, teigia tautų savarankišką buvimą ir priešinasi išlyginimo tendencijai, kuri pasireiškia Europos civilizacijoje (technikoje, moksle, madoje, ekonomikoje, ypač medžiaginėje kultūroje).

Kiek nacionalizmas stengiasi įgyvendinti ir tautos ekonominį savarankiškumą, autarkiją (muitų sistema, trukdanti įvežti prekes, savo nuosavos pramonės sukūrimas), jame pasireiškia tam tikra izoliavimosi tendencija. Vokietijoje šita izoliacija paliečia ir kultūrinį gyvenimą. Iš to gali kilti ir tam tikras provincialumas, siaurumas.

Paaštrėja ir *individualizmo bei kolektyvizmo principų* priešingumas: individas kolektyvui ar atvirkščiai. Prieškarinė kultūra ir demokratinė santvarka buvo palanki individui; totalitarinė ideologija, priešingai, įspraudžia jį į labai siaurus rėmus ir, rodos, yra linkusi jį visai panaikinti (bent jau dvasinės kultūros srityje). Demokratinių ir totalitarinių valstybių priešingumas yra grynai politinis ir grindžiamas individualizmo ir kolektyvizmo (dviejų priešingų pasaulėžiūrų) susidūrimu. Žinoma, tai ne paprastas, bet gerokai komplikuotesnis priešingumas.

Tai rodo ir dabar nepaprastai išpopuliarėjusi *vado idėja*. Ji iškelia nepaprastai galingos asmenybės, turinčios providenciališką paskirtį, reikšmę. Ji esanti visos tautos atstovas ir jos siekimų vykdytojas. Demokratinėje valstybėje pati valstybė, vyriausybė ir jos ryšys su tauta pasidaro abstraktus, netiesioginis, neapčiuopiamas, tiesiog neįmatomas; vyriausybė čia gerokai *nuasmeninta,* valstybės aparatas pasidaro labai sudėtingas, jis veikia kaip mechanizmas, išnyksta gyvas kontaktas tarp vyriausybės ir piliečių, išnyksta, rodos, sugebėjimas atsižvelgti į gyvos asmenybės reikalus ir reikalavimus. Valstybės aparato *biurokratizmas.* Tai viena. Antra, atskiras pilietis kaip tik dėl šito biurokratizmo negali nuvyti įspūdžio, kad jis — nepaisant demokratinės santvarkos — tik valdomas (valdžios objektas), o pats valdžioje nedalyvauja (jo dalyvavimas nekonkretus), kad jis nėra aktyvus politinio gyvenimo subjektas. Jis nori veikti, o ne tik balsuoti ir kalbėti (ypač jaunimas). Šį norą patenkina karinės organizacijos (smūgio būriai), masinės eisenos, šventės, demonstracijos, karinės pratybos ir t.t. Indvidas čia, tiesa, tik kolektyvo elementas, bet aktyviai jame dalyvauja.

Pažymėtina, kad visuomeninio ir politinio gyvenimo vedantysis sluoksnis atjaunėja. Jaunimas dabar anksčiau subręsta visuomeniškai ir įsitraukia į visuomeninį darbą. Tai nereiškia jo intelektualinio lygio pakilimo. Padidėja priešingumas tarp senosios ir jaunosios kartos (ne šeimos, bet visuomenės gyvenime). Apskritai mažėja atskirų kolektyvų (tautų, valstybių) savarankiškumas ta prasme, kad jie dabar negali gyventi atskirai, užsidarę, nesirūpindami tuo, kas darosi kituose kraštuose. Ekonomika tampa universali ir reikalauja tautų bendradarbiavimo. Žmonijos istorija nustojo buvusi atskirų tautų ar jų grupių istorija, o tampa visuotine istorija. Gyventojų augimas iškelia jų aprūpinimo problemas.

Iš čia — prieštaringos mūsų dienų kultūrinės ir socialinės gyvenimo tendencijos, į kurias žmogus turi atsižvelgti ir išsiaiškinti savo poziciją jų atžvilgiu. Paskutiniųjų laikų (pradedant nuo Renesanso, bet ypač — nuo XIX amžiaus) kultūra buvo pirmiausia buržuazinė. Šios tendencijos išaugo iš buržuazinės kultūros, bet iš dalies jai priešingos, gresia ją panaikinti, nes į gyvenimo dinamiką įtraukia liaudies mases (proletariatą). Todėl ir kyla klausimas: koks yra mūsų laikų biurgeris, koks jo likimas, koks jo vaidmuo mūsų dienų kultūroje? Norint tai išsiaiškinti, reikia šiek tiek susipažinti su šio žmogaus tipo kilme ir istorine raida.

Terminas *„bourgeois"* *(buržua, biurgeris)* turi keletą skirtingų reikšmių. Tai 1) atstovas trečiojo luomo, priešpriešinamo dviem pirmiesiems privilegijuotiems luomams — dvasininkijai ir aristokratijai (bajorijai), taip pat ketvirtajam luomui, kuris kaip savarankiškas veiksnys pasirodo tik XIX a., po Prancūzų revoliucijos; 2) marksistiškai: kapitalistinės santvarkos šalininkas, eksploatatorių klasės narys, kuris gyvena iš proletariato darbo, sunaudoja pridėtinę vertę; 3) miesto gyventojas, miestietis, bet kokios profesijos žmogus, užimąs tam tikrą žymesnę vietą visuomenėje; 4) žmogus, pasižymintis ypatinga gyvensena ir gyvenžiūra, pripratęs prie buities patogumų ir net prabangos, prisirišęs prie savo nuosavybės ir ypač vertinąs medžiagines gėrybes, turtą.

Iš dalies šitos buržuazijos reikšmės sutampa, iš dalies — ne. Bet jos netinka buržuazijos kilmei aiškinti, nes tai statiškos sąvokos, sąvokos, kurios apibūdina jau tam tikrą susiformavusį istorinį tipą arba žymi tokią kategoriją, kuri vienodai taikytina visiems istoriniams žmogaus buvimo periodams. Mums rūpi mūsų laikų *buržuazinio tipo* atsiradimas Europoje, tas tipas, kuris susijęs su įsivyravusia naujaisiais laikais *kapitalistine santvarka,* taigi šitos santvarkos įkūrėjas, *kapitalistinės dvasios* nešėjas. Ši santvarka (dvasia) nepaprastai dinamiška. Todėl reikia panagrinėti, iš kur atsirado šitas dinamizmas. Žinoma, galima tvirtinti, kad tam tikras kapitalistinis polinkis žmogui įgimtas, kad žmogus apskritai linkęs įsigyti turtą ir išnaudoti tam tikslui kitus, silpnesniuosius (Nietzsche: galingieji ir silpnesnieji), kad kapitalizmo momentų yra visose santvarkose. Tai tiesa, tačiau šitas polinkis toli gražu ne visuomet reiškiasi vienodai. Ir, be to, galios troškimas nesutampa su siekimu praturtėti. Turtas yra tik *priemonė* galiai, įtakai įgyti. Todėl ir galima kalbėti apie kapitalistinę dvasią, kuri būdinga Naujųjų amžių Europos kultūrai ir kuri gerokai skiriasi nuo dominavusių kitais laikais tendencijų. Tam tikrų kapitalizmo bruožų mes randame ir Senovės Rytų kultūrose, ir graikų ir romėnų ekonominiame gyvenime. Tačiau naujųjų laikų kapitalizmas turi savo ypatingą atspalvį ir skiriasi nuo senovės kultūros, viduramžių epochos, kuri daugeliu atžvilgių yra priešinga tam Europos istorijos tarpsniui, kuris aiškiai prasideda nuo Renesanso laikų, bet kuris, matyt, užsimezga jau anksčiau, XIII amžiuje. Todėl šį tarpsnį geriausia suprasti priešpriešinant jį viduramžių pasaulėžiūrai, ekonominei ir socialinei santvarkai.

Šita pasaulėžiūra ir santvarka, kuri pagrįsta Aristotelio filosofija, kaip ją interpretavo ir suformulavo krikščioniška teologija (ypač šv. Tomas Akvinietis), savo esme buvo *statiška* ir *hierarchiška*. Kultūrinės žmonijos visuomenė įsivaizduojama kaip organiška visybė, susidedanti iš hierarchiškai sutvarkytų luomų (grupių), kurių kiekviena atlieka tam tikrą visuomenei reikalingą funkciją (valdovai, dvasininkija, bajorai, miestiečiai — amatininkai, pirkliai, laisvųjų profesijų žmonės, ir valstiečiai).

Kiekvienas luomas turi savo ypatingas pareigas ir turi gyventi taip, kaip to reikalauja jo padėtis visuomenėje. Ekonominiu atžvilgiu tai reiškia: kiekvienas visuomenės narys turi turėti ir įsigyti tiek ekonominių gėrybių, kad galėtų prideramai pragyventi, t. y. taip, kaip tai atitinka jo luomo gyvenseną. („Summa theologiae“: *Bona exteriora habent rationem utilium ad finem. Unde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat, in quaedam mensūra: dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quaerit habere exteriores divitias, prout sunt necessariae ad vitam ejus secundum suam conditionem. Et ideo in excessu hujus mensurae consistit peccatum; dum scilicet aliquis supra debitum modum vult acquirere vel retinere. Quod pertinet ad rationem avaritiae quae definitur esse immoderatus amor habendi...*)*

Čia aiškiai suformuluota viduramžiais vyraujanti pažiūra į ekonominį gyvenimą. Rikiuojamasis ekonominio gyvenimo principas — tai žmogaus *reikalai, poreikiai, reikmės.* Kiekvienas turi turėti ir įsigyti tiek medžiaginių gėrybių, kiek reikia jo natūraliems poreikiams patenkinti. Natūralūs yra tie poreikiai, kurie pridera, priklauso jo luomui, jo socialinei vietai arba padėčiai. Taigi poreikiai ne visi vienodi, kiekvienas luomas turi savo reikmes, savo jam prideramą gyvenimo standartą, lygį. Čia aiškiai skiriasi dvi grupės: valdovai, bajorai, t. y. turtingieji, galingieji, ir jų valdoma liaudis, masė, t. y. visi kiti luomai. Pirmieji gyvena laisvą, nepriklausomą gyvenimą, atsidėdami tiems užsiėmimams ir pramogoms, kurie jiems patinka (jie kariauja, medžioja, puotauja, leidžia laiką su moterimis, stato pilis ir bažnyčias, rodo turnyruose ir šventėse prašmatnumą bei puošnumą, kuris turi visus nustebinti). Jie gali atsidėti ir mokslams ar menams, bet tai nėra darbas, kuris laiduoja jiems pragyvenimą, nes tokį darbą jie niekina. (Plg. senovėje: *vacare philosophiae, negotium.*) Taip pat jie dažniausiai niekina *pinigus.*

Tokia gyvensena nepalanki turto augimui, jo sukaupimui. Priešingai, išlaidos čia paprastai prašoka pajamas. Išlaidos padengiamos ne didinant žemės ir nuosavybės pelningumą, bet didinant mokesčius, kuriais apkraunami baudžiauninkai, ūkininkai. Taip pajamos pritaikomos prie išlaidų. Bet apskritai šita

bajoriška ekonomika baigiasi deficitu. Ir mes matome, kad visur bajoriškas ūkis smunka ir žūsta, nes jis ne kaupia kapitalą, o jį neproduktyviai eikvoja. O pajungtųjų, žemesniųjų luomų ekonomika apsiriboja tokia produktų, visų pirma maisto, gamyba, kurios užtenka gyvenimui palaikyti. Jų poreikiai nevienodi, bet palyginti labai riboti ir neprašokantys minimumo. Korporacijų, amatų bendrijų nariai apskritai neieško turto, nesistengia pralobti, o siekia tik išlaikyti priderамą gyvenimo standartą.

Šiaip ar taip, kelias į turtingumą viduramžiais nėra verslas, nėra gyvenimui reikalingų gėrybių gamyba. Kas čia nori praturtėti, tas renkasi kitus kelius ir priemones. Svarbiausios iš tokių kelių ir priemonių buvo keletas.

1. Įprastas būdas turtui įgyti viduramžiais buvo *plėšikavimas*. Juo, kaip žinoma, vertėsi ir riteriai, bajorai. Turto įsigijimas prievartos būdu Vokietijoje, Prancūzijoje ir Anglijoje buvo labai išplitęs. Tai buvo ypatingas verslas. Italijoje ir Adriatikos jūros pakrantėse veikdavo jūros plėšikai. Tai buvo irgi labai paplitusi plėšikavimo rūšis.

2. Kita priemonė, kurią naudodami žmonės tikėjosi įsigyti turtų, — tai *burtai*. Žmogus pasijungia demonus, dvasias, kurios jam padeda pasiekti jo tikslą — nurodo vietas, kur esą užkasti lobiai. Lobių ieškojimas — mėgstamas tų laikų verslas.

3. Ypatingas būdas, kuriuo viduramžiais buvo siekiama praturtėti, — tai *alchemija*. Ji ypač išplito XV amžiuje.

4. Nuo Renesanso laikų, kai tradicinė feodalinė santvarka jau pradėjo smukti, o individas ir dvasinėje srityje įgijo tam tikrą savarankiškumą, pasirodė naujas būdas praturtėti — tai visokių rūšių *išradimai* ne tik technikoje, bet ir kitose srityse, pavyzdžiui, sumanymai, projektai, įgalinantys sutvarkyti finansus, pelningai paimti mokesčius ir pan. Tais laikais daug tokių išradėjų ir projektų kūrėjų atsirado ypač prie karalių ir kunigaikščių rūmų; karaliams ir kunigaikščiams jie siūlė visokius pelningus projektus, ir ne vienam apsukriam žmogui tokiu būdu pavyko pralobti. Žinoma, čia pasitaikydavo ir apgavikų (pavyzdžiui, Cogliostro).

5. Turtas įgyjamas *pinigų skolinimu, lupikavimu*. Tuo versdavosi ypač žydai, nes krikščionių Bažnyčia neigiamai žiūrėjo į šitą profesiją ir draudė skolintis pinigus už procentus. Šita profesija ypatingu būdu veikia žmogaus psichiką ir išugdo tokias savybes (pinigų meilę), kurios yra palankios kapitalistinėms tendencijoms vystytis. Apie tai vėliau.

6. Pagaliau dar vienas būdas turtui įsigyti yra *azartinis lošimas* (kortomis, kauleliais). XVII a. pabaigoje atsirado ir *loterijos*. Iš lošimo aistros vėliau išsivystė ir lošimas biržoje, kuris jau glaudžiai susijęs su kapitalistine dvasia. Reikia tik pažymėti, kad ir biržos lošime svarbų vaidmenį vaidina ne tik pats tikslas, t. y. pinigų išlošimas, bet ir pats lošimo procesas — azartas, rizikavimas, laimės išmėginimas, su tuo susijusi įtampa bei susijaudinimas.

7. Būdas turtui užsitikrinti yra *tarnybos (pareigų, vietos) pirkimas*, laiduojantis tam tikras reguliarias pajamas (pavyzdžiui, iš surenkamų mokesčių).

Bet iš esmės visos šitos profesijos ir veiksenos turtui įsigyti nepadeda kapitalistinei dvasiai atsirasti ir vystytis, nes jos tiesiogiai neveikia paties ekonominio gyvenimo, neskatina ekonominės veiklos, nedidina jos gausumo ir vaisingumo, o greičiau jai trukdo ir atitraukia žmones nuo reguliaraus ir normalaus vaisingo darbo.

Pats ekonominis gyvenimas rėmėsi tais laikais tradicionalizmo principu, nusistovėjusiais įpročiais. Svarbiausias dalykas — išsaugoti turimą padėtį, išlaikyti *status quo*. Šiuo atžvilgiu amatininkas ir pirklys apskritai nesiskyrė nuo ūkininko. Gyvenimo poreikiai apsiriboja pirmiausia pragyvenimui reikalingu maistu. Amatininkui rūpėjo ne gaminamų produktų, daiktų, prekių kiekis, o tik jų kokybė. Jis tenkinosi tokiu savo gaminių, prekių pardavimu, kuris galėtų jį aprūpinti maistu ir kitais gyvenimui reikalingais produktais. Todėl jis apskritai nesistengia plėsti savo verslo, savo gamybos. Ir ūkininkas, ir amatininkas užsiima savo darbu, verslu pagal grynai empirinius metodus, nesilaikydami kokių nors racionalių principų. Sąskaitybos tais laikais beveik nebuvo arba ji buvo labai primityvi (pirkliai dažnai

nemokėdavo net gerai skaičiuoti). Darbas būdavo atliekamas lėtai, neskubant, atsižvelgiama būdavo tik į jo kokybę, bet ne į greitumą. Švenčių buvo labai daug. Pavyzdžiui, XVI a. Bavarijos kalnų kasamajame darbe per metus daugiau kaip 100 dienų buvo švenčiamos. Tokio darbo tempo užteko darbininkams aprūpinti pragyvenimui reikalingu uždarbiu.

Turimas verslas čia paprastai pereina iš tėvo sūnui; jis paveldimas, kaip paveldimos ir visos tradicijos, buitis ir gyvenžiūra. Žodžiu, ekonominis gyvenimas iš esmės yra *statiškas*. Tai rodo ir pirklių *nusistatymas konkurencijos ir pirkėjų atžvilgiu*. Kiekvienas pirklys turi savo griežtai apribotą veikimo sritį. Konkurencija, t. y. kiekvienas mėginimas prisivilioti kito pirklio pirkėjus reklama arba numušant kainas, buvo smerkiama ir laikoma nedoru elgesiu. Kaip rodo tų laikų įstatymų leidyba, taip į šitą klausimą žiūrėjo ir valstybė, kuri uždraudė visas tokias konkurencijos priemones. Pirklys nesistengė padidinti savo prekių apyvartos, o tik siekė išgauti iš jų kiek galima didesnį pelną, t. y. nustatyti kiek galima aukštesnes kainas. Jam rūpi tik *prekių kokybė, o ne jų kiekis*. Tiktai kokybė laiduoja verslo klestėjimą. Pirklys šiuo atžvilgiu artimas amatininkui, kuris įdeda į savo gaminius visą savo mokėjimą ir didžiuojasi savo padarais. Mažas prekybos biznis — didelis pelnas. Todėl jau tais laikais buvo praktikuojamos tokios priemonės turtui padidinti, kurias mes matome mūsų laikų ekonomikoje: geriau sunaikinti per didelio derliaus vaisius, kad tik nekristų kainos arba jos net augtų.

Kapitalistinė dvasia pasireiškia tada, kai šitas statiškas ekonominio buvimo nusistatymas pradeda irti ir pamažėle pavirsta *dinamišku nusistatymu*. Tai atsitiko tada, kai ekonomines vertybes kuriančios veiklos tikslu tapo ne *status quo* išlaikymas, o turto didinimas, kapitalo kaupimas. Taigi kapitalistinės tendencijos ekonomikoje galėjo atsirasti tik tada, kai apskritai kultūroje įsigalėjo *dinamizmas*, kai svarbiausią vaidmenį įgijo dinamiško būdo tipai ir kai šie tipai pertvarkė visą ekonominę veiklą, įkvėpė jai naują dvasią.

Tai buvo naujas žmogaus tipas, kuris išaugo Renesanso individualizmo veikiamas, verslininko, įmonininko tipas, kuriam būdinga daug ypatingų charakterio ypatybių.

1. Šis žmogus yra *užkariautojas,* ryžtingas ir išmoningas žmogus, kuris mėgsta rizikuoti, kuris nevaržomas jokių prietarų arba tradicijų (šiuo atžvilgiu yra laisvas ir savarankiškas), kuris yra valingas, nebijo jokių kliūčių, kuris yra nepaprastai ištvermingas ir energingas.

2. Šis žmogus yra *įgimtas organizatorius,* kuris sugeba nužymėti tam tikrą planą ir surasti tinkamų priemonių jam įvykdyti. Jis moka elgtis ir su daiktais, ir su žmonėmis, prisitaikyti prie esamų apinkybių ir jas tikslingai išnaudoti. Jis moka teisingai įvertinti žmonių sugebėjimus ir pajungti juos savo valiai, organizuoti jų veiklą taip, kad ji duotų didžiausią vaisių.

3. Jis yra *pirklys, verslininkas,* kuris moka derėtis su žmonėmis, įtikinti juos, kad tas planas, kurį jis nori įvykdyti, duos naudos, pelno visiems, kurie jame dalyvaus ir padės jį realizuoti. Jis turi mokėti kitiems įtikinamai įrodyti plano, sumanymo, įmonės realumą ir pašalinti visas abejones, kurios galėtų atsirasti. *Prekiauti* — tai pirmiausia reiškia *derėtis* dėl prekių pirkimo arba pardavimo (vis tiek ar tai būtų prekė, akcija ar paskola). Šiuo atžvilgiu prekybininkas, kuris sudaro sutartį su kitu prekybininku, niekuo nesiskiria nuo diplomato, kuris sudaro sutartį su kita valstybe. Tuo pačiu sugebėjimu remiasi ir *reklama,* kuri turi įtikinti pirkėją, vartotoją, kad kaip tik šita prekė yra pranašesnė. Taigi pirklys, norįs parduoti kuo daugiau prekių, turi sudominti vartotoją savo preke ir taip suderinti jo interesą su savuoju. Prekybai, kaip ir pramonei, reikia organizacijos, interesų sutapimo. Čia reikalingas sumanumas, mokėjimas susigaudyti esamoje situacijoje ir ištraukti iš jos didžiausią naudą, didžiausią pelną.

Tokie žmonės, kurie sujungė savyje visas nurodytas savybes, atsirado Renesanso epochoje. Tai individualistai, ryžtingi žmonės, sugebantys siekti numatyto tikslo visomis galimomis priemonėmis (nesvarbu, ar jos atitinka moralės normas, ar ne), nebijantys jokių kliūčių ir mokantys iškart įgyti nepaprastą *po-*

puliarumą ir autoritetą. Tokie buvo samdomųjų karių vadai, kuriems tais laikais teko svarbus vaidmuo, tokie buvo ir italų miestų *diktatoriai ir tironai,* kurie pasiglemžė valdžią į savo rankas (Sforza, Medici ir kt.), tokie buvo ir pirmieji prekybininkai bei pramonininkai, kurie sukūrė pirmąsias kapitalistines organizacijas. Ir dažnai tas pats žmogus veikia ir iškyla pagal aplinkybes vieną kartą kaip kariuomenės arba laivyno vadas, kitą kartą kaip atradėjas ir ekspedicijos, žygio į tolimus kraštus vadas, dar kitą kartą kaip pirklys ar prekybos bendrovės organizatorius.

Tos organizacijos, kurios pirmiausia nulėmė kapitalistinės santvarkos atsiradimą ir išsivystymą, buvo 1) karo žygiai, 2) didelių žemių savininkų (feodalų) ūkis, 3) valstybė ir 4) Bažnyčia.

Samdomųjų *karių žygiai* dažniausiai siekdavo ne tik politinės galios, bet ir turto. Pastovi ir racionali organizacija buvo ypač būdinga jūros plėšikų, korsarų žygiams. Italijos pakrantės miestai (Amalfi, Genuja, Piza, Venecija) viduramžiais buvo organizuoto jūros plėšikavimo židiniai bei centrai ir kaip tik šituo būdu įsigijo didelius turtus. Tai buvo pelningas pačių miestiečių ir pirklių verslas, kuris anaiptol nebuvo laikomas negarbingu. Genujos įstatymuose šitos jūrų plėšikavimo organizacijos buvo net įteisintos. Pilietis tiesiog turėjo gauti leidimą tokiam korsarų laivui įrengti. Šitam jūros plėšikavimui plisti ypač padėjo nesiliaujantys XVI ir XVII amžių karai. Prancūzijoje tuo ypač vertėsi maži provincijos bajorėliai, protestantai. J. Colbert'as buvo sumanęs sujungti jūros plėšikus į vieną laivyną ir pajungti jį karaliaus valdžiai. Tas pat buvo Anglijos ir Škotijos pajūryje XVI amžiuje. Šituos korsarus pinigais ir visais įrengimais aprūpindavo turtingi žmonės, dažnai aristokratai. XVII amžiaus Amerikoje beveik visos kolonijos protegavo jūros plėšikavimą.

Labai panašūs į šitą plėšikavimą buvo ir jūros žygiai naujiems kraštams atrasti. Ir čia, be kitų akstinų (avantiūrizmo, mokslinių interesų, garbės troškimo) vienas iš svarbiausių motyvų buvo savanaudiškumas, gobšumas, ypač Kolumbui atradus Ameriką ir išplitus žiniai apie Amerikos aukso lobius. Šių žygių vadai buvo avantiūristai, sugebantys užsidegti fantastišku

sumanymu ir jį įvykdyti, nebijantys rizikuoti, mėgstantys prabangų gyvenimą, bet reikalui esant sugebantys ir skurdą skursti. Vienas iš jų buvo F. Drake, pirmasis apiplaukęs aplink pasaulį. Jis plėšikavo Vakarų Indijos pakrantėse, dviem laivais pasiekė Meksiką, apiplėšė ir sudegino Santa Krusą ir kitus miestus, pagrobė ispanų laivus ir parsivežė didelius turtus. Vėliau jis pagarsėjo kaip anglų laivyno admirolas. Kitas keliautojas, T. Cuvendischas, perplaukė Atlantą, pasiekė vakarinius Amerikos krantus, po to perplaukė Didįjį ir Indijos vandenynus, apsuko aplink Afriką ir Atlantu grįžo atgal į Angliją, pakartojęs Drake'o kelionę aplink pasaulį.

Reikia pažymėti, kad šitie piratai nebuvo kokios nors išimtys. Tais laikais panašiais karo žygiais užsiimdavo beveik visi prekybininkai, kurie vertėsi jūros prekyba ir prekyba kolonijose. Antai apie Genujos piliečius pasakojama: jų namai — tai tvirtovės su bokštais, jie nuolatos kariauja su piziečiais, bet taip pat ir tarpusavyje; jų laivai puola kitus laivus ir grįžta su dideliu grobiu; jų prekyba Rytuose — tai daugybė karinių žygių. Tas pat iš esmės vyksta Anglijoje, Prancūzijoje, Vokietijoje. Ir čia prekybininkas paprastai yra karys ir avantiūristas; laivo savininkas yra ne tik prekių gabentojas, bet ir jūros plėšikas, piratas. Ypač aiškiai glaudus prekybos ryšys su plėšikavimu pasirodo didžiosiose tų laikų prekybos bendrovėse, kurių rankose buvo prekyba su kolonijomis. Pavyzdžiui, Genujos pirklių sukurta bendrovė „Maone“ užkariavo kai kurias Egėjo archipelago salas ir eksploatavo jas, kitaip sakant, plėšikavo šiuose kraštuose. Tai buvo piratų bendrovė, kuriai vyriausybė, negalėdama grąžinti iš bendrovės gautų paskolų, pavedė tas salas valdyti.

To paties pobūdžio buvo ir olandų sukurta Vakarinės Indijos bendrovė. Jos buhalterijos apskaitose svarbią vietą užima pajamos ir nuostoliai, gauti iš savų piratų įgytų ar svetimų piratų atimtų laivų ir prekių. Tai buvo ne tik prekybos bendrovė, bet ir kariška organizacija, kuri užkariautose kolonijose atliko ir politinės valdžios, vyriausybės funkcijas. Jos prekybos laivy-

nas kartu buvo ir karo laivynas. Taip pat ir prekyba su vietiniais gyventojais buvo varoma prievarta, plėšikavimo būdu. Ir ten bendrovės įkurtos nausėdijos buvo sustiprintos stovyklos, kurios kiekvienu momentu galėjo sulaukti čiabuvių puolimo. Ir šių kolonijų viršininkai, gubernatoriai irgi buvo avantiūristai kariai, kurie dažnai pasižymėjo nepaprastu žiaurumu. Skaitant istorikus, aprašančius tų laikų prekybą kolonijose, galima suprasti, kad Lenino šūkis „Grobk, kas pagrobta" yra iš dalies pamatuotas.

Kita organizacija, iš kurios išaugo kapitalizmas, buvo *feodalų, žemės savininkų ūkis,* kuris iš pradžių nebuvo kapitalistinis, o turėjo tiktai patenkinti gyvybinius feodalo ir jo vasalų poreikius. Bet kadangi feodalo valdžioje buvo ne tik dirbamoji žemė ir jos vaisiai, bet ir žemėje slypinti rūda, brangieji metalai, miškas, pagaliau baudžiauninkų, vasalų darbas, tai jis galėjo visas šitas produktyvias jėgas kapitalistiškai sunaudoti pelnui įsigyti. Bet iš pradžių feodalų veiklumas šioje srityje buvo gana ribotas. Dažnai jie tenkindavosi išgaudami iš valstybės tam tikrų privilegijų, pavyzdžiui, tam tikrų prekių gaminimo monopolį, ir jungdavosi su žemesnių luomų komersantais ir verslininkais, kad gautų iš jų įmonei reikalingą kapitalą. Arba jie versdavosi miškų, kasyklų eksploatavimu. Pavyzdžiui, Vokietijoje, Anglijoje, Prancūzijoje anglies kasyklos, rūdų, medžio apdirbimo, lentpjūvės, stiklo ir porceliano gamyba, malūnai, audyklos (iš pradžių susijusios su avininkyste) iš pradžių buvo daugiausia feodalų, žemės savininkų rankose, nors į šitas pramonės šakas savo pinigus dėdavo ir daug kitų luomų žmonių. Taip pat ir kolonijų valdymas dažnai buvo feodalinio pobūdžio (čiabuviai paverčiami baudžiauninkais arba vergais). Tai buvo ryšku ir pietų, ir šiaurės valstybėse. Pietų valstybėse plantacijų ir negrų savininkai buvo visų pirma feodalai, aristokratai; šiaurės valstybėse dominavo fermeriai ir pirkliai bei verslininkai.

Panašų vaidmenį kapitalizmo raidoje suvaidino ir *valstybė.* XVI ir XVII amžiuje valstybė iš dalies buvo dar feodalinė. Karaliai, kunigaikščiai žiūrėjo į valstybę kaip į savo dvarą, savo

nuosavybę. Tai buvo absoliutinės monarchijos klestėjimo epocha. Ir panašiai kaip dvarininkai feodalai pradėjo kapitalistiškai, t. y. pelningai eksploatuoti savo žemę, taip ir valstybių valdovai pradėjo eksploatuoti savo kraštų gamtinius turtus. Ir kaip tik didelės įmonės buvo kuriamos ir prižiūrimos pačios valstybės, nes tik valstybė disponavo tokiems sumanymams reikalingomis lėšomis. Pavyzdžiui, Švedijoje pirmasis tautos įmonininkas buvo karalius Gustavas Wasas. Jis pirmasis pradėjo eksploatuoti kalnų kasyklas ir išgauti iš jų geležį, jis išplėtė jūros prekybą, įvedęs apsaugomuosius muitus ir sudaręs prekybai palankias sutartis su kitomis valstybėmis. Tą patį Prancūzijoje Liudviko XIV laikais yra padaręs finansų intendantas J. Colbert'as (jo rankose buvo iždas, laivynas, prekyba, pramonė, kolonijos, viešieji darbai), taip pat kiti monarchai arba jų ministrai kituose kraštuose. Taigi valstybė galėjo rizikuoti, imtis naujų įmonių eksploatavimo formų, kurios privatiems asmenims buvo neprieinamos arba dėl lėšų, arba dėl iniciatyvos stokos.

Analogišką vaidmenį ekonominiame gyvenime tuo metu vaidino ir *bažnyčia* (ne kaip visybė, o kaip atskiros vyskupijos, vienuolynai, kurie taip pat buvo feodalai, žemės savininkai, todėl savo rankose turėjo ir tam tikrą politinę valdžią).

Bet greta feodalų, valdovų, valdininkų, kurie nuo Renesanso laikų tapo kapitalistinės dvasios nešėjais, XVII ir ypač XVIII amžiuje atsiranda dar vienas naujas tipas, kuriame ypač aiškiai pasireiškia šita dvasia, — tai *spekuliantai*, spekuliacinių įmonių arba įstaigų įkūrėjai ir vedėjai. Tai projektų išradėjai, kurie surenka ar kitaip sugeba gauti lėšų, reikalingų savo sumanymams įgyvendinti. Šių spekuliantų pasisekimas rodo, kad tais laikais visokie projektai, žadantys didelį pelną ir viliojantys greitu praturtėjimu, sudomino plačius visuomenės sluoksnius ir kad Vakarų Europos gyventojai jau užsikrėtė kapitalistine dvasia.

Bet spekuliacija remiasi ne tik gobšumu ir savanaudiškumu, ji, be to, glaudžiai susijusi su *azartinio lošimo potraukiu*. Tai reiškia, kad spekuliantas ne tik užsidega troškimu įsigyti turtų, bet kad jam patinka pats spekuliavimo procesas (ne tik

jo rezultatas), pats rizikavimas ir ta įtampa bei psichinis susijaudinimas, kuris lydi lošimą. Tai vadinamasis *funkcinis malonumas,* susijęs su įtempta veikla. Taigi spekuliacijoje susijungia ir vienas kitą stiprina du skirtingi akstinai — azartiško rizikavimo malonumas ir gobšumas. Abu jie drauge skatina ir gyvina kapitalistinių tendencijų augimą ir raidą.

Pirmąjį labai nuostabų spekuliatyvinio įkarščio pasireiškimą mes matome Olandijoje pirmoje XVII amžiaus pusėje. Šios spekuliacijos objektas buvo gėlė — *tulpė.* XVI amžiuje vienas olandų gamtininkas parsivežė tulpę iš kelionės į Turkiją ir pradėjo ją savo tėvynėje auginti. Tulpė ten prigijo ir XVII amžiaus pradžioje pasidarė olandų mėgstamąja gėle. Šis susižavėjimas tulpėmis taip išplito, kad beveik visi Olandijos gyventojai ėmė auginti tulpes, keistis skirtingomis jų rūšimis ir ugdyti naujas rūšių atmainas. Už naujas retas tulpių atmainas buvo mokamos nepaprastai didelės kainos. Atsirado ir spekuliantų, kurie tarpininkavo tarp pardavėjų ir pirkėjų, kurie supirkinėjo tulpes ir kėlė kainas. Visuose Olandijos miestuose prasidėjo ažiotažas, audringas biržos lošimas, kurio objektas buvo tulpės. Žmonės parduodavo savo namus, visą turtą už dyką, kad tik nusipirktų retų tulpių svogūnėlių. Už vieną retą egzempliorių buvo mokama keli tūkstančiai florinų. Rodėsi, kad iš tulpių pralobs visas kraštas. Tačiau, keleriems metams praslinkus, įvyko lūžis. Mada pasikeitė, susižavėjimas tulpėmis atšalo ir greitai tulpomanija beveik visiškai išnyko. Tulpės nustojo savo vertės, ir daug žmonių visiškai nuskurdo, neteko savo turto.

Tai buvo pirmasis plataus masto spekuliacijos atvejis. Vėliau jos svarbiausiu objektu tapo *akcijos, piniginiai popieriai.* Pirmosios spekuliatyvinės įstaigos buvo J. Lawo įsteigtas bankas Prancūzijoje ir Pietų Vandenyno bendrovė, įkurta Anglijoje XVIII amžiaus pradžioje. Jų pasisekimas buvo nepaprastai didelis. Žmonės buvo suviliojami tuo, kad akcija jiems laidavo tam tikrą įmonės pelno dalį (dividendus). Žadėdami sumokėti didelius nuošimčius, spekuliantai piršo žmonėms akcijas ir tuo kėlė jų kainą. Kainų pakilimas savo ruožtu skatino pirkėjus,

kurie įtikėjo nepaprasta akcijų verte, ir taip akcijų kaina išaugo iki neįtikėtino dydžio (dešimteriopai ir net šimteriopai). Viskas čia buvo pagrįsta tikėjimu akcijos verte, t. y. verte, kuri dar nebuvo reali, o tik laukiama.

Psichologinis momentas čia turėjo lemiamą reikšmę. Juo rėmėsi svarbiausias kapitalistinės santvarkos veiksnys — *kreditas*. Spekuliacija, biznio ažiotažas įmanomi tik ten, kur žmonės pasitiki akcijų verte, laukia iš jų būsimųjų gėrybių. Tai įdomu ir tuo atžvilgiu, kad pačių medžiaginių prekių vietą čia užima nemedžiaginės prekės — lūkesčiai, utopijos, būsimųjų gėrybių vaizdiniai. Bet tas faktas, kad spekuliacijos įkarštis užkrečia žmones kaip liga, kaip epidemija, tas faktas rodo, kad čia lemiamą reikšmę turi ne tik racionalūs sumetimai, apskaičiavimai, bet ir iracionalūs psichiniai veiksniai, visų pirma azartiškų lošimų aistra, veikianti žmones kaip svaiginamasis gėrimas. Kadangi visa J. Lawo spekuliacija rėmėsi apgaulingomis machinacijomis, tai šis biznis ir pasibaigė baisiu bankrotu.

Reikia pažymėti, kad pati spekuliacija ne tik kad neskatina produktyvios ekonominės veiklos, bet iš dalies ją trukdo, nes atpratina žmones nuo tikro ir vaisingo darbo. Kita vertus, ji gyvina žmonių dvasinį aktyvumą, jų sumanumą, sudomina juos naujomis ekonominėmis idėjomis ir taip padeda kapitalistinėms tendencijoms stiprėti ir plėstis. Tai rodo Pietų Vandenyno bendrovės veikla Anglijoje. Ypatinga šitos bendrovės reikšmė kapitalizmo raidai priklauso ypač nuo to, kad ji susiejo savo įmonės biznį su *valstybės finansais.* Ji prisiėmė žymią dalį Anglijos viešųjų skolų, paversdama šitas valstybės paskolas akcijų kapitalu, taigi visą tą piniginį turtą, kuris buvo įdėtas į šitas paskolas ir galėjo duoti tik pastovius nuošimčius, ji pavertė kapitalu, kurio nuošimčiai kinta ir kurie gali būti sunaudojami spekuliacijos reikalams. Ir šita įstaiga turėjo nepaprastą pasisekimą, akcijų kaina greitai pakilo dešimteriopai. Bendrovė per vienerius metus įsteigė daugiau kaip 200 įvairių įmonių, iš kurių, žinoma, toli gražu ne visos buvo realios ir gyvybingos. Tačiau, šiaip ar taip, šita bendrovė savo veikla labai pagyvino Anglijos ekonomiką ir paruošė dirvą naujoms pramonės ir prekybos šakoms.

Ypač svarbu yra tai, kad šitų naujų kapitalistinių įstaigų pamatas iš esmės skiriasi nuo tų kapitalizmo pradmenų, kuriuos mes matome feodalų, monarchų, įtakingų valdininkų ekonominėje veikloje. Šie pastarieji remiasi pirmiausia savo išoriniu galingumu, tomis galimybėmis, kurias jiems suteikia jų politinė ir visuomeninė padėtis. Spekuliantai neturi išorinės galios, jiems tenka pasikliauti vien savo sumanumu, savo sugebėjimu įtikinti kitus savo projektų ir planų naudingumu bei pelningumu, žodžiu, savo asmenybės ir kalbos *sugestyvumu*. Išorinė prievarta pakeičiama vidine, psichologine prievarta.

Šiuo atžvilgiu spekuliantams yra giminingi tie pirkliai, kurie įkūrė kapitalistines įmones, pamažėle išplėsdami savo iš pradžių ribotą ir kuklią prekybą arba verslą ir taip paversdami juos tikru kapitalistiniu bizniu. Kiekybė čia virsta kokybe. Neretai tai buvo turtingi pirkliai, kurie įdėjo tam tikrą savo kapitalo dalį į vieną arba kitą įmonę ir taip patys pasidarė įmonininkais, gamintojais. Skolindami pinigus neturtingiems verslininkams ir įmonininkams, jie pasijungė juos ekonomiškai.

Šitas procesas, kai pirkliai tarpininkai užsikariauja tam tikrą gamybos šaką, pasireiškia ypač vilnų ir šilko verpime, audinių audime, galanterijos ir rūbų gamyboje. Lemiamą vaidmenį čia suvaidino trys tautybės — *florentiečiai, škotai ir žydai.* Jie pirmieji sukūrė pirklišką dvasią tikrąja žodžio prasme. Jie išugdė ir išlaisvino šią dvasią, kuriai svetimas avantiūrizmas, rizikavimo troškimas, karingumas, garbės ir išorinės galios siekimas ir kuri remiasi sumanumu, nepaprastu valios atkaklumu, veiksenos nuoseklumu, darbštumu bei uolumu, sugebėjimu apskaičiuoti visus savo veiksmus ir jų padarinius. Iš to kyla dvi pagrindinės buržuazinio tipo savybės, arba dorybės, — tai *taupumas* ir *apdairumas,* kuris ekonominėje srityje pasirodo kaip racionalus apskaičiavimas, sugebėjimas taupyti, racionaliai varyti ūkį, pramonę, prekybą. Šitų dorybių išsiskleidimas priklauso, matyt, ne tik nuo socialinių ir ekonominių aplinkybių, bet ir nuo tam tikrų šių tautybių charakterio ypatybių.

Kapitalistinės dvasios struktūrą galima pavaizduoti schema.

Kapitalistinė dvasia

Iracionalūs veiksniai:
avantiūrizmas,
karingumas,
galios troškimas,
azarto įgeidis

valios patvarumas

Racionalūs veiksniai:
sumanumas,
išradingumas,
išskaičiavimas,
taupumas,
apdairumas

intuicija,
drąsumas

darbštumas,
uolumas

išorinė prievarta — organizacinis sugebėjimas — sugebėjimas įkalbinėti

Aukščiausias tikslas — turto augimas

(Šios savybės gali sudaryti įvairius derinius; dominuoja arba iracionalūs, arba racionalūs veiksniai.)

Racionaliems veiksniams dominuojant, atsiranda tas tipas, kuris paprastai vadinamas *bourgeois (Bürger)*. Tai pirmykštis formacijos kapitalistas, kurį mes pirmą kartą sutinkame XIV—XV amžiuje Italijoje (ypač Florencijoje), bet kuris išsilaikė ir mūsų laikais ir, be abejo, sudaro kapitalistų daugumą. Šita buržuazinė pasaulėžiūra aiškiai išdėstyta žymiajame L. B. Alberti (florentiečio) veikale „Del governo della famiglias" (Kaip reikia tvarkyti arba valdyti šeimą), kuris tais laikais išgarsėjo ir buvo visuomenės pripažintas pavyzdiniu veikalu, nustatančiu tas normas bei taisykles, kurių turi laikytis kiekvienas pirklys ir komersantas. Tobulas, pavyzdingas ūkio, prekybos tvarkymas turi, pasak Alberti, pasižymėti keliomis ypatybėmis.

1. Ūkio tvarkymas turi būti *racionalus*. Tai reiškia, kad geras ūkininkas, prekybininkas turi tvarkyti savo reikalus planingai apmąstydamas kiekvieną savo veiksmą. Toks reikalavimas tais laikais buvo naujas, nes Alberti čia kreipiasi ne į skurdžius, kuriuos pati jų kebli ekonominė padėtis verčia iš anksto apskaičiuoti kiekvieną išlaidą, o į turtingus žmones, kurie iki tol buvo pripratę prie bajoriškos, išlaidžios gyvensenos ir ku-

riems toks racionalumas buvo svetimas ir net atrodė nederamas žmogui, gerbiančiam savo aukštą luomą ir padėtį visuomenėje. Savo sūnums Alberti nuolatos primena: išlaidos niekuomet neturi prašokti pajamų.

2. Todėl ūkio, prekybos tvarkymas turi grįstis *ekonomiškumo* principu. Reikia ne tik rūpintis tuo, kad pajamos atsvertų išlaidas, bet ir tuo, kad išlaidos būtų mažesnės už pajamas. Žodžiu, iškyla *taupumo* principas, kuriuo dabar vadovaujasi ir turtingieji. Didžiausia yda — tai gaišumas, išlaidumas. Alberti pabrėžia, kad reikia apsiriboti tik reikalingomis ir naudingomis išlaidomis. Reikalingos išlaidos yra tos, kurios aprūpina mus maistu ir drabužiais ir kurios palaiko gerą žmogaus ir jo verslo vardą bei reputaciją. Paskui būna išlaidų, kurios apskritai nereikalingos, bet vis dėlto leistinos, — tai knygos, namų papuošimas. Bet visiškai vengtinos tos išlaidos, kurios daromos kitų žmonių — palydovų, prisrėbalių, veltėdžių — išlaikymui (toks buvo bajorų paprotys).

3. Bet taupumas turi būti vykdomas ne tik medžiaginių gėrybių atžvilgiu, bet ir visų mūsų *jėgų* atžvilgiu. Tai reiškia, kad naudotis *kūnu, siela ir ypač laiku* reikia tinkamu ir *tikslingu* būdu. Gero ūkininko ir prekybininko didžiausias priešas, be gaišumo, yra *dykinėjimas, tingumas.* Jo svarbiausios dorybės — *uolumas ir darbštumas.* Reikia mokėti tinkamai susiskirstyti laiką ir iš anksto kiekvienam reikalui numatyti tam tikrą dienos valandą. (Reikia teikti pirmenybę ne skurdiems, o turtingiems draugams, reikia ne būti labdaringam, o atrodyti labdaringam, — yra ir tokių patarimų.) Alberti ir kitų suformuluotos buržuazinės moralės ir gyvensenos taisyklės išliko maždaug tos pačios XVI—XVIII amžiuje ir išsilaikė iš dalies iki mūsų dienų.

Bet tobuliausią ir nuosekliausią išraišką šita gyvenžiūra įgijo amerikiečio B. Franklino (žaibolaidžio išradėjo) raštuose. Jis yra įkalęs patarlę: *laikas — tai pinigai.* Visą jo filosofiją galima glaustai išreikšti dviem žodžiais: uolumas ir saikumas. Kiekvienas žmogaus žingsnis, veiksmas, nors ir menkiausias, turi būti priklausomas nuo šių principų. Šita moralė sujungta ir su gana

naiviu religingumu. Doras žmogus — turtingas. Jis siekia savo tikslo — tapti doru žmogumi — su nuostabiu metodiškumu. Taip, pavyzdžiui, Franklinas lavino savyje tam tikras dorybes (saikumą, uolumą, tvarkingumą, teisingumą ir kt.): susidarė lentelę, kur buvo išvardintos visos dorybės, ir prie kiekvienos jis kasdien pažymėdavo savo nusižengimus. B. Franklino raštai XVIII amžiuje buvo nepaprastai populiarūs, jie buvo išversti į visas Europos kalbas.

Šita moralė — grynai *utilitariška*. Visos dorybės rekomenduojamos ypač todėl, kad jos naudingos ir laiduoja žmogui pasisekimą gyvenime ir profesijoje. Dorumas, sąžiningumas, patikimumas, prideramumas, mandagumas reikaluose, biznyje užtikrina kreditingumą. Juk darbe, versle svarbiausias dalykas yra ne tai, koks yra žmogus iš tikrųjų, o tai, kuo jis laikomas visuomenėje, koks yra jo vardas, kokia reputacija. Taigi šitoje moralėje glūdi tam tikras *veidmainiškumas*.

Kitas svarbus momentas kapitalistinės santvarkos (dvasios) raidoje — tai *sąskaitybos, knygvedybos išsivystymas*. Viduramžiais skaičiuotė buvo dar labai netobula. Tik XIII amžiuje Italijoje imta vartoti arabiškus skaitmenis (anksčiau buvo vartojami romėnų skaitmenys arba buvo skaičiuojama su pirštų ar liniuotės pagalba). Metodiška komercinė skaičiuotė pirmą kartą pasirodė Florencijoje, kapitalizmo gimtinėje. Nuo XIV amžiaus atsiranda ir specialios komercinio skaičiavimo mokyklos. Vėliau, XVII—XVIII amžiuje, buhalterijos menas klestėjo ypač Olandijoje, o XVIII—XIX amžiuje ir Anglija pradėjo konkuruoti su Olandija šioje srityje. Nors šitas momentas, rodos, turi grynai techninę reikšmę, tačiau kapitalizmo evoliucijoje jis suvaidino lemiamą vaidmenį, nes tiktai tikslus ir tobulas skaičiavimas įgalina suracionalinti ūkio, pramonės ir prekybos valdymą ir tiksliai nustatyti prekių mainomąją vertę jos piniginiu ekvivalentu. Žodžiu, labai svarbu, kad kapitalistinė santvarka yra susijusi su *kiekybinio požiūrio* į medžiagines vertybes *įsigalėjimu*. Kapitalizmui vystantis, šitas kiekybinis momentas vis labiau išeina į priekį.

Įsižiūrėję į kapitalizmo raidą Europoje ir Amerikoje, mes matome, kad šitas procesas ne visur vyksta vienodai. Įvairiuose kraštuose jis skiriasi ir intensyvumo, ir ekstensyvumo atžvilgiu. Vienuose kraštuose kapitalizmas prigyja ir vystosi nekliudomai, kituose — po trumpo klestėjimo periodo vėl smunka ir nyksta. Be to, jis keičia ir savo pasireiškimo formas. Šitie skirtumai priklauso ne tik nuo išorinių aplinkybių (nuo tam tikro krašto geografinių ar geofizinių ypatybių, nuo palankių arba nepalankių politinių aplinkybių), bet ir nuo tautų nevienodo gabumo kapitalizmui, nuo jų prigimtinių polinkių skirtingumo.

Anksčiausiai kapitalistinė dvasia įsivyravo, kaip jau minėta, *Italijoje*, o tipiškai buržuazinės gyvenžiūros gimtinė buvo *Florencija*. Florencija žymiai skyrėsi nuo kitų Italijos pajūrio miestų (Genujos, Venecijos ir kt.). Jai svetimas karingumas, avantiūrizmas, ji neturi nei karo laivyno, nei didesnio prekių laivyno, dažniausiai samdo laivus iš kitų miestų ir vengia pavojingų žygių. Florencijos turtingumas rėmėsi pinigais, bankų bizniu ir racionaliu visų reikalų tvarkymu. Ji ne kariauja, o derasi ir nusiperka. Florencijos valdovais pasidaro Medici'ai, ne aristokratų, o biznierių šeima. Tačiau šitas kapitalistinės dvasios pražydimo periodas buvo trumpas. Jau XVI amžiuje pramonininkų ir prekybininkų energija ir ryžtingumas Italijoje nusmunka. Jie užsikrečia bajoriška gyvensena ir skoniu, pradeda bajorus pamėgdžioti. Feodalinė dvasia vėl ima viršų. O kas pasiduoda aristokratiškiems įpročiams, tas renkasi ramų rentininko gyvenimą.

Panašų procesą mes matome ir *Ispanijoje* bei *Portugalijoje*. Pradedant nuo XIV amžiaus ir ypač XV ir XVI amžiais kapitalistinės tendencijos plėtėsi ir augo (kapitalizmo periodas), o XVII amžiuje jos smunka ir beveik visiškai sustingsta. Tauta nustoja domėtis ekonominiais reikalais ir apsiriboja bažnyčios, karaliaus dvaro reikalais ir interesais arba atsideda riterių gyvensenai. Visi norėjo tapti riteriais. Idealas — feodalas riteris, todėl visų pirma siekiama gauti pelningą valstybinę tarnybą arba įsitaisyti prie karaliaus dvaro.

Prancūzijoje visuomet buvo gausu žmonių, pasižyminčių nepaprastu išradingumu, ryžtingumu ir kūrybiškumu. XV—XVII amžiuje mes ten randame daug garsių spekuliantų, pramonininkų ir įmonininkų, kurie žymiai prašoko savo amžininkus. Tačiau prekybininkų daugumai kapitalistinė dvasia ir tendencijos buvo svetimi. Jie vertėsi savo verslu pagal įsikerojusius, nusistovėjusius įpročius bei trafaretus ir bijojo visų naujenybių. Ir prancūzai apskritai teikia pirmenybę ramiam rentininko gyvenimui arba valstybinei tarnybai, kuri jiems laiduoja pragyvenimą be rūpesčių. Be to, iki XIX amžiaus prekybininko profesija čia buvo mažai gerbiama ir net niekinama. Tuo dar reiškėsi feodalinės dvasios įtaka.

Vokietijoje kapitalistinės tendencijos pasirodo vėliau negu kituose kraštuose (XVI a.). Bet ir tada jos neišsiskleidžia ir greitai paraližuojamos. XVII amžiuje vėl įsivyrauja feodalinė dvasia. Iš tikrųjų kapitalizmas Vokietijoje atsirado tiktai XIX amžiaus viduryje.

Aukščiausią evoliucijos laipsnį ankstyvasis kapitalizmas pasiekė *Olandijoje* XVII amžiuje. Olandų prekybininkas buvo tas pavyzdinis tipas, kuriam visi pavydėjo ir kuriuo visi stengėsi sekti. Čia pražydo ir prekybininko menas, ir buržuazinis doringumas. Bet išsiplėtė ir spekuliacija bei imperalistinio pobūdžio kariški žygiai.

<...>**

Visuomenė vis reikalauja naujų išradimų ir civilizacijos teikiamų patogumų. Pagaliau svarbus ir galios troškimas, siekimas valdyti ne tik gamtą, bet ir kitus žmones. Ir šitas troškimas paprastai stipriausiai pasireiškia žmonėse, kurie iš prigimties nėra galingi, bet iš pavydo kitiems, galingesniems, geidžia jiems prilygti, ir jei tai negalima, tai bent susikurti galios, garso, reputacijos iliuziją. Pavyzdžiui, žmonės iškrečia kokį nors negirdėtą ir neįtikėtiną, nors ir absurdišką pokštą arba net padaro kokį nors baisų nusižengimą, kad tik žmonės apie juos kalbėtų ir laikraščiai apie tai rašytų.

Tokie kiekybinio pobūdžio idealai, be abejo, žadina, skatina ir dabartinių įmonininkų veiklą. Šita veikla iš esmės nesiskiria

nuo ankstyvesnio kapitalisto veiklos, bet, be abejo, vis didesnę, dominuojančią reikšmę įgyja įmonininko sumanumas, gudrumas, sugebėjimas reklamuoti savo gaminius arba prekes, jo mokėjimas sugestyviai veikti kitus žmones, racionalios jo charakterio ypatybės, jo valios ryžtingumas ir atkaklumas. Be to, ir *spekuliatyvinė dvasia,* kuri taip pat linksta į kiekybinį gėrybių įvertinimą, nepaprastai auga ir stiprėja mūsų laikų ekonomikoje. Bet svarbiausias dalykas yra tas, jog pati komersanto ekonominė veikla, jo darbas taip išsiplėtė ir išaugo, kad pradėjo suryti visą žmogaus energiją, laiką ir jėgas. Jis visas atsideda šiam darbui, nugrimzta jame, nustoja domėtis tuo, kas nesusiję su darbu, į viską žiūri tik savo biznio akimis. Jis tampa savo darbo, biznio vergu ir auka. Kaip tai veikia žmogaus asmenybę, kaip ją suniokoja, sužaloja, pamatysime vėliau.

Panašiai keičiasi ir reikalų tvarkymo būdas. 1. Tradicionalizmas — dabar didžiausia pasisekimo kliūtis. Idealas, kurio visi siekia, didžiausias *racionalumas.* O kadangi šitas racionalumas neturi ribų ir visuomet gali būti vienu ar kitu atžvilgiu tobulinamas, tai ir šioje srityje reikia nuolat žengti pirmyn, išgalvoti naujas, racionalesnes darbo ir technikos priemones bei būdus, kad jie pakeistų tuos, kurie iki tol buvo vartojami. 2. Ir pačių prekių gamybą lemia ne jų *kokybė,* gerumas, vertingumas, bet tik jų *kiekybė,* apyvartos, pardavimo didumas. Svarbu tik, kad prekė būtų *gerai perkama,* o ne tai, kokia prekės vertė, ar ji tikras gaminys, ar tik surogatas. 3. Prekių paklausai, pardavimui padidinti (nes įmonės pelningumas priklauso nuo apyvartos didumo) vartojamos naujos priemonės. Vartotojas, pirkėjas viliojamas *reklama.* Pirklys pats imasi iniciatyvos surasti pirkėją. 4. Prekių kaina kiek galima numušama *darbo mechanizavimo ir technikos tobulinimo* būdu. 5. Laisvos konkurencijos principas — *tikslas pateisina preimones.* Viskas pajungiama vienam tikslui — įmonės išvystymui ir išplėtimui. Konkurentas turi būti pašalintas, ir tam tinka visi būdai. Kitų žmonių interesų sritis nelaikoma neliestina. Savo reikalų labui galima įsibrauti į šią sritį ir ją paimti savo valdžion. Ekonominis žmogus

dabar jau niekieno nevaržomas: nei religijos, nei moralės, nei mandagumo normų. Ekonominių vertybių pirmenybė dabar visuotinai pripažįstama. Jokio delikatumo negali būti.

Bet jei naujosios formacijos kapitalistiniam tipui moralė ir kitos dvasinės vertybės nebeturi savarankiškos reikšmės ir geriausiu atveju atlieka tik pagalbinę funkciją ekonominėms gėrybėms kurti ir įsigyti, tai vis dėlto tos moralinės dorybės, kurias taip didžiai vertino pirminės formacijos komersantai ir įmonininkai (buržua), — nuosaikumas, uolumas, taupumas — neišnyksta, bet patiria labai įdomią performaciją. Jos *objektyvizuojasi*, iš kapitalisto asmeninės gyvensenos persikelia į pačią prekybą bei pramonę ir kaip pagrindiniai principai dabar lemia įmonės mechanizmą. Pavyzdžiui, uolumas. Anksčiau galėjo pralobti tik tas atskiras žmogus, kuris pasižymėjo ypatingu uolumu ir darbštumu. Šitos jo savybės priklausė nuo jo valios ryžtingumo, nuo jo iniciatyvos. Šiaip ar taip, jis pats skyrė darbui tam tikrą laiką, tam tikrą savo energijos ir jėgų dalį, ir tai visiškai priklausė nuo jo asmeninės nuožiūros. Mūsų laikais tam tikroje įmonėje dirbąs žmogus nedisponuoja laisvai savo laiku ir jėgomis, jis noromis nenoromis įtraukiamas į bendrą ekonominio gyvenimo tempą ir priverstas prie jo prisitaikyti. Kitaip jis neišvengiamai išstumiamas iš savo vietos ir netenka savo darbo. Amatininkas gali tinginiauti, nes visas jo darbas remiasi jo iniciatyva. Bet darbininkas, kuris stovi prie mašinos, negali dykauti, nes mašinos mechanizmas, veikdamas darbo metu, visą laiką reikalauja iš jo tam tikrų judesių kartojimo. Dabar visas darbas taip sutvarkytas ir sumechanintas, kad jis diktuoja darbininkui jo veiklos tempą ir intensyvumą. Tai galioja visai ekonominei veiklai, vis vien ar tai fizinis darbas, ar mašinistės (raštininko, buhalterio, kasininko) darbas, ar tai komersanto bei pramonininko darbas.

Tą patį galima pasakyti ir apie taupumą. Ir taupumas nuasmenėja ir pavirsta pačios įmonės tvarkomuoju principu, nes tai yra būtina jos egzistavimo ir klestėjimo, jos pelningumo sąlyga. Šitas taupumas dabar varomas su didžiausiu racionalumu. Visa energija, kuri glūdi medžiagoje, sunaudojama iki paskuti-

nių ribų, net gamybos visos atmatos vienaip ar kitaip suvartojamos. Ir dabar ne taip svarbu, ar pats įmonininkas savo privačiame gyvenime laikosi nuosaikumo ir vengia prašmatnumo. Žinoma, jis turi rūpintis, kad ir čia išlaidos neprašoktų pajamų. Bet laikantis šios taisyklės jam yra viskas leistina. Šiaip ar taip, jo asmeninė gyvensena neturi sprendžiamos reikšmės pačios įmonės klestėjimui. Ir apskritai, jeigu patys kapitalistinių įmonių įsteigėjai paprastai gyvena taip pat kukliai, kaip buvo įpratę prieš pralobdami, tai jau jaunoji karta dažniausiai nesilaiko tos pačios nuosaikios gyvensenos.

Pagaliau ir komersanto sąžiningumas, jo padorumas pirmiausia priskiriami pačiai įmonei, pačiai firmai, o ne žmonėms, kurie jai vadovauja ir joje dirba. Firmos solidumas laiduoja pirkėjų, klientų pasitikėjimą ir galimumą naudotis kreditu. Dažnai net nežinoma, kas yra firmos savininkas, kas stovi jos priešakyje, pavyzdžiui, jei tai yra anoniminė akcinė bendrovė. Bet pats firmos vardas garantuoja gaminių, prekių gerumą. Anksčiau firmos vardas priklausė nuo tos reputacijos, kuria naudojosi jos savininkai (pavyzdžiui, sena patricijų komersantų giminė), o dabar firmos kreditiškumas ir solidumas matuojamas tais kapitalais, kurie į ją įdėti, arba tais rezervais, kuriais ji disponuoja. Žinoma, mažiems komersantams ir mūsų laikais jų asmeninės dorybės turi reikšmės ir sąlygoja jų veiklos sėkmę. Bet kaip tik ta kapitalizmo forma, kuri yra būdinga dabarčiai, pasižymi nurodytu *dorybių sudaiktėjimu.* Šitas reiškinys tėra atskiras atvejis, atskiras pavyzdys to bendro sudaiktėjimo proceso, kuris apibūdina mūsų laikų kultūrą.

Be rasių ir tautybių charakterio ypatybių, kapitalizmo raidą dar paveikė ir kiti veiksniai, ne tik ekonominio, bet ir dvasinio pobūdžio, būtent *moralė (praktinė filosofija) bei religija.* Iš šių veiksnių svarbiausias vaidmuo priklauso religijai, nes ji vidurinio europiečio gyvenžiūroje dominavo ir po Renesanso laikų, nulemdama jo moralines pažiūras. O jei kalbėsime apie filosofiją (etiką), tai, berods, ji negalėjo turėti svarbios reikšmės ekonominio gyvenimo raidai bei krypčiai. Greičiau tektų pripažinti, kad atvirkščiai — ekonomika padarė įtakos filosofijai (eti-

kai), ypač Anglijoje, kur jau XVII ir ypač XVIII amžiuje filosofijoje įsigalėjo *utilitarizmas* (Hobbes, Locke, Bentham ir kt.). Italų ekonominėje literatūroje (L. B. Alberti ir kt.), kurioje pasireiškia kapitalistinės dvasios užuomazga, mes randame daug citatų iš antikos praktinės filosofijos, kurios turi patvirtinti ir užtikrinti šių ekonomistų skelbiamas mintis. Pavyzdžiui, jie dažnai šaukiasi stoikų (Senekos ir kt.) autoriteto, nes stoikų principas, kad protas turi viešpatauti žmogaus gyvenime ir jam turi būti palenkti visi žmogaus įgeidžiai ir troškimai, rodos, atitiko tą racionalumą ir nuosaikumą, kuriuos jie taip didžiai vertino.

Bet visur šie rašytojai, laikydamiesi utilitaristiško požiūrio, pabrėžia, kad jų pažiūros visiškai atitinka religijos reikalavimus ir kad geras prekybininkas arba įmonininkas turi būti dievobaimingas žmogus, geras katalikas, kuris sąžiningai atlieka visas jam Bažnyčios skirtas pareigas. Katalikybės įtaka negalėjo nesireikšti ir ekonominėje srityje, nes scholastikos atstovai savo raštuose nesitenkino tik nurodydami bendrus dorovinius principus, išplaukiančius iš krikščionybės mokslo, bet ir sukūrė labai gausią kazuistinę literatūrą, kurioje svarstomi įvairiausi praktinio gyvenimo atvejai ir nurodoma, kaip bendros dorovės normos turi būti taikomos. Šita kazuistika apima ir ekonominį gyvenimą. Ir dvasininkai visuomet turėjo progos kištis į jį, nes per išpažintį jie buvo visuomet gerai informuojami apie savo parapijos narių rūpesčius ir reikalus.

Bet ir pati *krikščioniška moralė* tais laikais nekliudo kapitalistinei dvasiai plėtotis ir iš dalies net ją palaiko. Jau šv. Tomo Akviniečio raštuose skurdaus gyvenimo idealas išnyko, turtas laikomas indiferentišku moralės atžvilgiu dalyku (jis nepeikiamas, neneigiamas) ir manoma, kad viskas priklauso nuo to, kaip turtas vartojamas. Ir turtas gali būti priemonė Dievui tarnauti (labdaringumas, gailestingumas, aukos bažnyčiai). O jei kalbėsime apie turto įsigijimą, tai Tomas Akvinietis laikosi tradicinės statiškos pažiūros, kad kiekvienam luomui ir individui pridera tas gyvenimo lygis ir standartas, kuris atitinka jo pareigas, jo funkcijas ir padėtį hierarchiškoje viduramžių socialinėje santvarkoje. Bet jau Tomo Akviniečio komentatoriai XIV am-

žiaus pabaigoje ir XV amžiuje skelbia kitas pažiūras, atsižvelgdami į naują, bręstančią ekonominę santvarką. Pavyzdžiui, kardinolas Cajetanas: jeigu žmogus pasižymi ypatingais gabumais ir dorybėmis, kurie iškelia jį virš jo luomo, tai jis turi teisę įsigyti tam tikslui reikalingų lėšų; tai neprieštarauja natūraliai tvarkai, nes didesnis turtas atitinka jo didesnį gabumą, jame glūdinčias didesnes potencijas. Žinoma, tai yra leistina tuo atveju, kai žmogus laikosi proto normų ir nenusikalsta dorovei, pasirinkdamas savo priemones. Pats turtas neturi būti siekimų tikslas. Bet šita moralė teigiamai vertina žmonių siekimą išplėsti savo veiklą ir reikšti iniciatyvą, sumanumą ir išradingumą taip pat ir ekonomikos srityje. Šiuo atžvilgiu krikščioniška moralė skatina ir žadina kapitalistinės dvasios ugdymą, nekalbant jau apie tai, kad šita moralė pabrėžia dominuojantį proto vaidmenį žmogaus gyvenime ir reikalauja, kad visi įgeidžiai, ypač seksualiniai, turi būti proto valdomi ir tvarkomi.

Svarbu pažymėti, kad Bažnyčia tais laikais griežtai skiria pinigų skolinimą už procentus ir kapitalo įdėjimą į ekonominę įmonę. Pirmoji pinigų vartosena yra griežtai draudžiama. Antroji — leidžiama ir net teigiamai vertinama, nes ji yra produktyvi, kuria naujas ekonomines gėrybes; lupikavimas, procentų ėmimas, priešingai, nesusijęs su produktyviu darbu, paverčia turtą savarankiška vertybe. Tomo Akviniečio komentatoriai reikalauja, be to, kad visi, kurie yra įdėję kapitalą į bet kokią įmonę, turi vienodai dalyvauti ir skirstant jos pelną, ir atlyginant nuostolius. Taigi kas nori pralobti, tas turi ir rizikuoti, rodyti iniciatyvą, veiklumą. Rentininkas yra neveiklus, dykinėja, todėl moralės atžvilgiu jis yra neigiamas tipas.

Tokia katalikybės pažiūra į kapitalą ir turtą išliko iki mūsų laikų. Šiek tiek kitoks buvo *protestantizmo* nusistatymas kapitalizmo atžvilgiu. Ir protestantizmas turėjo didelės įtakos visai tų laikų žmonių gyvensenai ir veiksenai, ypač tuose kraštuose, kur jis įsigalėjo kalvinizmo ir puritonizmo formomis, kaip Anglijoje, Olandijoje ir ypač Škotijoje. Dvasininkai čia naudodavosi nepaprastai dideliu autoritetu ir prižiūrėdavo, kišdavosi į visas žmogaus gyvenimo sritis. Kaip tik XVII amžiaus pabaigoje, kai

Škotijoje pradėjo vystytis kapitalizmas, religingumas ten pasiekė didžiausią intensyvumą. (Nuostabus faktas, kad tik predestinacijos principas ragino žmones religingai ir dorai gyvensenai.) Iš pradžių protestantizmas buvo, be abejo, neigiamai nusistatęs kapitalistinėms tendencijoms, nes skelbė pirmykštės krikščionybės skurdo idealą ir reikalavo, kad žmonės nusigręžtų nuo žemiškojo buvimo ir jo rūpesčių ir kreiptų akis į aną, pomirtinį gyvenimą. Lutheris laikėsi greičiau dar viduramžių pažiūros į ekonominį gyvenimą. Puritonizmas apskritai linkęs į turtą žiūrėti neigiamai. Bet jis, kaip ir katalikybė, didžiai vertina uolumą, veiklumą, nuosaikumą, taupumą, smerkia prašmatnumą. Šiuo atžvilgiu šita moralė daugiau negu katalikybė padėjo išlaisvinti tipiškai buržuazines savybes.

Ir vis dėlto reikia pripažinti, kad Reformacija ir Renesansas galų gale teigiamai paveikė kapitalizmo raidą ir kad kaip tik tuose kraštuose, kurie pripažino reformaciją, kapitalizmas vystėsi ypač intensyviai (Anglijoje, Olandijoje, Amerikoje, vėliau ir Vokietijoje). Kaip tai išaiškinti? 1. Reformacija susijusi su Renesansu ir iš dalies yra jo padarinys. Renesansas išlaisvino individą nuo Bažnyčios globos ir iškėlė individo savarankiškumą, išlaisvino jo asmeninės atsakomybės jausmą. Tuo jis kartu su reformacija skatino individualios iniciatyvos ir individualaus veiklumo laisvą pasireiškimą visose kultūros srityse, taip pat ir ekonomikoje. Tatai sąlygojo ir kapitalistinę dvasią. 2. Be to, reformacija iškėlė, sankcionavo ir religiškai pašventino žmogaus apeigas, jo paskirtį žemiškajame gyvenime. Religinis tikėjimas turi pasireikšti ne tik paklusnumu Bažnyčiai ir sąžiningu visų apeigų atlikimu, bet ir ypač tuo, kad jis skiria visas savo jėgas žemiškoms pareigoms ir atlieka jas kaip religines pareigas. Žodžiu, reikalaujama, kad žmogus žiūrėtų į savo profesiją kaip į tarnybą Dievui. Tą pasaulietišką darbą, kurį Dievas paskyrė žmogui, jis turi dirbti kuo sąžiningiausiai. Tai ypač pabrėžia kalvinistai, puritonai, metodistai ir kitos protestantiškos sektos. Taigi profesija (profesionalizmas) religijos yra sankcionuojama ir pašventinama. Todėl reikalaujama nepaprasto uolumo, darbštumo ir sąžiningumo dirbant bet kokį darbą. Taip

pat reikalaujama ir *nuosaikumo bei taupumo,* nes protestantizmas ir ypač kalvinizmas (ir apskritai kraštutinės protestantizmo formos), nors ir neigia idealą vienuolio, kuris pasitraukia iš pasaulietiško gyvenimo ir atsiduoda kontempliacijai ir labdarybei, vis dėlto pripažįsta vieną, esmingą šio idealo momentą, būtent *asketizmą*. Žmogus ir pasaulietiškame gyvenime turi laikytis askezės, t. y. kiek galima atsižadėti visų žemiškųjų malonumų ir pramogų, visko, kas galėtų jam patį pasaulietišką gyvenimą padaryti smagiu dalyku, ir atsidėti tik savo darbui, savo pareigoms. Darbas — tai ypatinga askezės rūšis. Bet tai reiškia, kad žmogus turi ir kuo mažiau lėšų eikvoti savo gyvybiniams reikalams tenkinti, t. y. siekti paprastumo ir taupumo savo asmeniniame gyvenime. Maistas turi būti paprastas, visas namų įrengimas ir ypač apsirengimas, drabužiai turi būti kuklūs, nekristi į akis, nepatraukti dėmesio. Todėl ir teikiama pirmenybė juodai spalvai. Žmogus niekuomet neturi pamiršti, kad žemiškas gyvenimas tėra praeinamasis jo buvimo tarpsnis, ašarų ir kančių pakalnė. Todėl puritonai Škotijoje griežtai kovojo prieš karalių Jokūbo I ir Karolio I įsakymą, pagal kurį įvairios liaudies pramogos, ypač sportinio pobūdžio, galėjo vykti ir sekmadieniais, ne pamaldų metu. Sekmadienis turi būti visiškai paskirtas Dievui ir poilsiui pagal Senąjį Įstatymą.

Bet uolumas, darbštumas kartu su taupumu neišvengiamai gimdo ištekliungumą ir turtingumą, t. y. kaupia kapitalą. Ir kadangi visa žmogaus energija nukreipta į jo profesiją, tai aišku, kad jis kaip tik šioje srityje parodo ir savo pranašumą, išradingumą, stengdamasis išplėsti ir tobulinti patį darbą ir visas darbo priemones. Todėl turtingumas pamažėle įgyja teigiamą vertę, jis liudija, kad žmogus yra uolus, darbštus, taupus, taigi kad jis iš tikrųjų ir savo žemiškojoje profesijoje tarnauja Dievui. Žinoma, šitas turto pervertinimas ir skurdo idealo išsižadėjimas įvyko tada, kai pirminis entuziastiškas užsidegimas naujuoju protestantišku idealu jau šiek tiek nusmuko ir protestantizmas sustingo bei pavirto konvencionalia, įprasta religijos forma, kurioje dominuojantį vaidmenį įgijo išorinės gyvensenos formos ir tam tikrų normų bei taisyklių vykdymas. O kai išny-

ko arba bent nusilpo šio religingumo dvasia, tai neišvengiamai į religijos supratimą vis daugiau įsiskverbia pasaulietiški elementai bei interesai ir suteikia jai įsakmiai *utilitaristinį* pobūdį (kaip tai aiškiai pasirodo B. Franklino ir kitų raštuose). Ir gana keistokai šitas utilitarizmas susijęs su predestinacijos idėja. Jei žmogui sekasi jo įmonė, jo biznis, tai šitas faktas nesąs atsitiktinis. Dievas tuo parodąs savo nusistatymą, savo malonę šio žmogaus atžvilgiu, jis palaimina jo darbą. Tai esąs liudijimas, kad tasai žmogus priklauso prie išrinktųjų skaičiaus, žinoma, jei jis, be to, savo gyvensenoje nenusikalsta kitoms nustatytoms moralės normoms. Turtėdamas dėl savo darbštumo, žmogus pasirodo esąs ir naudingas visuomenės narys. Jis turi būti ir labdaringas, bet tam neprieštarauja ta aplinkybė, kad savo tarnautojams jis moka labai menką algą. Darbininkams skurdas net naudingas, nes pripratina juos prie asketiškos gyvensenos. Be to, jų skurdas atitinka jų padėtį visuomenėje. Taigi utilitarizmas pateisina dvejopą moralės matą.

Turint tai galvoje, suprantami tie faktai, kuriuos nurodo M. Weberis, pirmas nušvietęs protestantizmo ryšį su kapitalistinės dvasios išsiplėtojimu. Jis atkreipė dėmesį į tai, kad Amerikoje komersantas, įmonininkas naudojasi kreditu ir pasitikėjimu visuomenės akyse vien tuo atveju, jei jis priklauso tam tikrai sektai, religinei bendrijai arba religiniam klubui. Pavyzdžiui, paklaustas, kodėl Jungtinėse Amerikos Valstijose taip didžiai vertinama priklausomybė tam tikrai konfesijai, jeigu Konstitucija suteikia visiems neribotą laisvę religijos srityje ir nedaro jokių skirtumų tarp atskirų konfesijų, vienas komersantas atsakė: „Tegul kiekvienas žmogus tiki arba netiki, kaip jam patinka; bet pirklys arba fermeris, kuris nepriklauso jokiai Bažnyčiai, man ir 50 centų nevertas. Kas gali jį priversti man mokėti, jei jis niekuo netiki?“ Arba pacientas, kuris ateina pas gydytoją, visų pirma jam praneša, kad jis esąs baptistų Bažnyčios narys, gyvenąs tokioje ir tokioje gatvėje. Tai reiškia: šitas faktas rodo, kad jis vertas pasitikėjimo, kad jis atlygins gydytojui už jo darbą. Arba: vienas žmogus pereina į baptistų Bažnyčią ir antrą kartą krikštijamas. Jo giminaitis, kuris buvo liudytojas šios

ceremonijos metu, pastebėjo, kad to buvo galima laukti; paklaustas kodėl, atsakė: „Jis ketina atidaryti banko įmonę. Tai pakels jo kreditingumą". Taip religija pasidaro ekonomikos tarnaite.

Pagaliau ir *judaizmas* padarė tam tikrą įtaką kapitalizmo evoliucijai. Tai paaiškina iš dalies bendras hebraiškos religijos pobūdis, iš dalies tos ypatybės, kurias ši religija įgijo dėl nepaprasto žydų tautos istorinio likimo. Žydų religija, ypač nuo tų laikų, kai jie išsisklaidė po visą pasaulį, griežtai susijungė ne tik su morale, bet ir su *teise*. Ne veltui ji apibūdinama kaip įstatymų religija. Ji duoda ne tik bendras elgesio normas, bet ir reguliuoja kiekvieną žmogaus žingsnį, net pačius smulkmeniškiausius gyvenimo dalykus. Rabinai vadovauja visai žydų gyvensenai ir ją prižiūri. Religiniam auklėjimui skiriamas ypatingas dėmesys. Jos racionalizmas artimas protestantizmui (ir apskritai krikščionybei). Ji iškelia vadovaujantį proto vaidmenį ir reikalauja, kad visi geismai, ypač seksualiniai, būtų jam palenkiami. Iš šios religijos, kaip ir iš protestantizmo, yra pašalintas estetinis, meniškasis momentas. Žydų išsisklaidymo metu religija buvo vienintelis ryšys, kuris juos jungė ir palaikė tautos vienybę. Todėl rabinai ir tapo žydų vadais, tvarkančiais visą jų gyvenimą. Religija izoliavo žydų kolonijas, pavertė jas uždarais kolektyvais svetimuose kraštuose. Žydai priprato žiūrėti į kitas tautas, tarp kurių jie gyveno, kaip į jiems svetimus žmones. Tokiam nusistatymui stiprėti padėjo nesiliaujantys žydų persekiojimai. Taip išsivystė dvejopa moralė: viena tautiečiams, o kita — svetimtaučiams. Iš tautiečių neleidžiama imti procentų už paskolintus pinigus, o iš svetimtaučių leidžiama. Tas pat ir prekyboje, nustatant kainas. Suprantama, kad kaip tik žydai viduramžiais vertėsi lupikavimu ir prekyba (ypač ten, kur pirklio profesija buvo niekinama, o kitos profesijos žydams buvo neprieinamos). Dėl tų pačių priežasčių žydai buvo laisvos konkurencijos prekyboje šalininkai. Pagaliau ir žydams skurdaus gyvenimo idealas buvo svetimas. Turtas jiems buvo vienintelė priemonė įgyti visuomenėje šiek tiek tvirtą poziciją. Todėl ir kapitalistinei santvarkai įsivyraujant, žydai ypač vertina piniginį biznį (bankai, lošimas biržoje ir pan.). Tiktai ten, kur jie

turėjo daugiau teisių, jie užsiimdavo ir kitomis profesijomis (mokslu, menu, laisvosiomis profesijomis), bet tais atvejais jų asimiliacija stiprėdavo. Be abejo, žydiškoji moralė gerokai paveikė kapitalistinės santvarkos moralę.

Dabar beliko dar trumpai nušviesti tas *socialines aplinkybes*, kurios paveikė (teigiamai, bet iš dalies ir neigiamai) kapitalizmo plėtotę. Apie *valstybės* vaidmenį šiame procese jau buvo kalbėta, tačiau dar reikia pridurti keletą pastabų. Valstybė veikė kapitalizmą dvejopai, tiesiogiai ir netiesiogiai. *Tiesiogiai* valstybė trukdė kapitalizmo plėtimąsi, uždėdama įmonėms aukštus mokesčius ir tuo mažindama jų pelningumą (taip buvo Ispanijoje XVII a. ir Olandijoje XVIII a.). Tiesioginį neigiamą poveikį kapitalizmui turėjo ir valstybinės paskolos karo, ginklavimosi reikalams. Tokią pat reikšmę turėjo valdininkų vietų pardavimas, kuris ypač Prancūzijoje buvo praktikuojamas. Kita vertus, valstybė skatino kapitalistines tendencijas, palaikydama privačias įmones ir teikdama įmonininkams visokias privilegijas (gamybos arba prekybos monopolis, premijų mokėjimas firmoms, užsiimančioms užsienio prekyba, muitų palengvinimai, paskolos be procentų ir t.t.). Įtakos turėjo ir verslų laisvė, kuri atsirado XVIII amžiuje ir iš pagrindų pakeitė teisinį ekonomikos pamatą. Paminėtinas taip pat ir specialiųjų komercijos ir technikos mokyklų įsteigimas (pradedant nuo XIV a. Italijoje).

Bet ne mažiau svarbi ir *netiesioginė* valstybės įtaka kapitalizmui, t.y. ta įtaka, kuri išplaukia iš administracinių valstybės veiksmų, bet kuri tiesiogiai nepaliečia ekonominės gyventojų veiklos. Pavyzdžiui, kapitalizmas Šveicarijoje ir Vokietijoje plėtėsi ir vystėsi kitaip negu Anglijoje arba Prancūzijoje, nes ten nebuvo galingos centrinės vyriausybės, kuri galėtų palaikyti, paremti privačią iniciatyvą, todėl pirmieji įmonininkai šiuose kraštuose turėjo parodyti daugiau savarankiškumo ir drąsumo, jiems reikėjo patiems prisitaikyti prie nepalankių aplinkybių, susirasti tinkamą rinką prekėms pardavinėti. (Anglija, kuri turėjo savo kolonijas, priešingai, galėjo garantuoti rinką savo pramoni-

ninkams ir pirkliams.) Todėl XIX amžiaus pabaigoje vokiečių įmonininkai prašoko anglus savo ryžtingumu, lankstumu, mokėjimu užkariauti naujas rinkas ir elgtis su savo klientais.

Pastovios ir samdomosios kariuomenės atsiradimas taip pat pagreitino kapitalizmo plėtotę, nes atpalaidavo žymią gyventojų dalį nuo karinių pareigų ir leido jiems visiškai atsidėti ekonominei veiklai. Jei žydai yra komersantai *par excellence,* tai šitas faktas taip pat susijęs su tuo, kad ypatinga jų padėtis visame pasaulyje atpratino juos nuo kariško verslo. Kita vertus, gera karinė organizacija, pagrįsta drausme ir punktualumu, išlavino kaip tik tas charakterio ypatybes, kurios reikalingos kapitalistui organizatoriui. Be to, pastovios kariuomenės organizavimas ir išlaikymas ir žydams sudarė plačias galimybes jų kapitalistinei veiklai plėsti. Nuo XVII amžiaus ypač žydai buvo tie kapitalistai, kurie skolindavo Europos valdovams reikalingas kariavimui sumas ir aprūpindavo kariuomenę maistu, rūbais ir ginklais. Be šitų finansistų-bankininkų Europos valstybės naujaisiais laikais negalėjo apsieiti, todėl jie įgijo didelę įtaką visai krašto ekonomikai.

Pagaliau labai svarbią reikšmę kapitalizmo raidai turėjo ir *valstybės politika Bažnyčios atžvilgiu.* Visur, kur tam tikra Bažnyčia (tikyba) įgijo valstybines teises, atsirado *eretikai* kaip ypatinga politinė ir socialinė piliečių kategorija. Eretikai nesinaudojo visomis pilietinėmis teisėmis, nes negalėjo užimti jokių viešų vietų valstybės įstaigose, negalėjo eiti valdininko pareigų. Tokia buvo žydų, protestantų padėtis katalikiškuose kraštuose. Kaip tik šitie eretikai daug prisidėjo prie kapitalizmo įsitvirtinimo. Kadangi jiems valstybinė tarnyba buvo neprieinama, jie sutelkdavo savo jėgas ekonominėje srityje. Tiktai tokiu būdu jie galėjo įsigyti turto ir taip užimti tam tikrą poziciją visuomenėje. Todėl pinigai, turtas buvo eretikų labai vertinami. Be to, jie turėjo labiau negu kiti užgrūdinti ir išlavinti savo ekonominius sugebėjimus, nes dėl erezijos jų bendra padėtis buvo sunkesnė. Ir iš tikrųjų, XVI—XVIII amžiuje Prancūzijoje kaip tik hugenotai yra kapitalistinių įmonių, bankų, prekybos, pramo-

nės namų įkūrėjai ir vedėjai. Tokį pat vaidmenį Indijoje atliko indusai, Turkijoje — žydai ir krikščionys, Italijoje — žydai ir antipopiežininkai, Anglijoje — puritonai ir baptistai.

Su erezija susijęs dar vienas socialinis fenomenas, kuris taip pat turėjo svarbią reikšmę kapitalizmo raidai. Tai — *emigravimas*, persikėlimas į kitus kraštus. Tai labai įdomus faktas, kad naujos socialinio ir ekonominio gyvenimo formos, naujos religinės sistemos, nauji moksliniai ir techniniai išradimai iškyla ir vystosi dažniausiai dėl išorinių poveikių įtakos. Kaip tik svetimšaliai turi čia lemiamą vaidmenį ir pasirodo kaip naujenybių iniciatoriai ir skatintojai. Tai galioja ir kapitalizmo raidai. Kaip tik tie individai, kurie persikelia į kitą kraštą, ten atneša naujovių. Reikėtų skirti atskirų individų emigravimą ir masinį emigravimą. Individualusis emigravimas matomas jau viduramžiais ir ypač Renesanso laikais, kai atskiri italų (lombardų) pirkliai ir pramonininkai įsikuria Prancūzijoje ir Anglijoje ir ten stumia savo verslą. Pavyzdžiui, lukiečiai (Lukos gyventojai) padarė pradžią šilko gamybai ne tik Venecijoje ir Genujoje, bet ir Lione ir Šveicarijoje (XIV—XV a.). Tas pat įvyko ir kituose kraštuose, kur tik svetimšaliai įkūrė kapitalistinės formos įmones.

Bet daug didesnę reikšmę turėjo masinis emigravimas, kuris prasidėjo nuo XVI amžiaus. Iš tokių masinių emigravimų svarbiausi yra trys: 1) žydų kėlimasis į kitus kraštus; 2) persekiojamų krikščionių, ypač protestantų, persikėlimas į kraštus, kur jie galėjo laisviau gyventi (persikėlimo priežastis — jų religinių tikėjimų nepripažinimas, valstybinės Bažnyčios spaudimas); 3) naujų atrastų kraštų (ypač Amerikos, Indijos) kolonizavimas.

I. Žydai yra tauta klajoklė jau nuo senovės laikų, kai jie buvo paimti nelaisvėn babiloniečių ir prievarta pergabenti į svetimą kraštą. Bet naujaisiais laikais pirmas masinis žydų kėlimasis įvyko XV amžiaus pabaigoje, kai dėl religinių persekiojimų keli šimtai tūkstančių žydų paliko Ispaniją ir įsikūrė Prancūzijoje, Portugalijoje, Anglijoje, Olandijoje, Vokietijoje. Dar anksčiau, viduramžiais, žydai dėl tos pačios priežasties buvo

įsikūrę Lenkijoje ir Baltarusijoje. Tačiau XVII amžiuje ir čia prasidėjo persekiojimai ir tada žydai pradėjo vėl keltis į Vakarus — Vokietiją, Austriją, Bohemiją ir kt. XIX amžiaus pabaigoje, persekiojami Rusijos ir kitų valstybių, jie ieškojo prieglobsčio Amerikoje. Žydų emigracija tais laikais buvo labai intensyvi. Ji sutampa su smarkiu kapitalizmo augimu.

II. Po Reformacijos, kai prasidėjo katalikybės reakcija, taip pat ir protestantai, gelbėdamiesi nuo persekiojimų, bėgo masėmis iš Prancūzijos (ypač po Nanto edikto panaikinimo) ir iš kitų kraštų. Ir visur šitie emigrantai, kurie iš dalies buvo gana turtingi ir vikrūs komersantai, daug prisidėjo prie kapitalistinės santvarkos įsigalėjimo. Visur jie įkurdavo naujas pramonės šakas arba plėtojo bankų ekonominę veiklą. Antai į Vokietiją pabėgo daug tremtinių iš Prancūzijos, Škotijos ir Austrijos. Škotai XVI ir XVII amžiuje įsikuria Rytų Prūsijoje (ir greitai pasidaro čia įtakingiausi komersantai), olandai — Vakarų Vokietijoje (šilko pramonė), prancūzai — Prūsijoje, Brandenburge, Saksonijoje, Hesene ir kt. (vilnų gamyba). Tas pat įvyko ir Olandijoje po jos išsilaisvinimo iš Ispanijos valdžios; čia suklestėjo spekuliacija, kuria vertėsi ypač žydai. Anglijoje tuo užsiėmė prancūzai ir olandai, Šveicarijoje — hugenotai. Visur šitie emigrantai veikia ekonominį krašto gyvenimą, aktyvina jį tarytum mielės.

III. Didžiausias europiečių masinis emigravimas — tai užjūrio kraštų kolonizavimas. Jis buvo jau gana intensyvus XVII ir XVIII amžiuje, bet didžiausia emigracijos banga iškilo XIX amžiuje po 1830 m. (per visą XIX a. į Ameriką ir kitus kraštus persikėlė apie 20 milijonų žmonių). Iš pradžių tai buvo daugiausia anglai, vokiečiai, prancūzai, skandinavai, vėliau didžiausia emigrantų masė susidarė iš italų, slavų, pabaltijiečių ir žydų. Mes žinome, kad kapitalizmas didžiausią plėtotės laipsnį pasiekė Amerikoje ir kad kapitalistinė dvasia čia įsivyravo anksčiau negu Europoje, jau pirmoje XIX amžiaus pusėje.

Analizuodami šituos faktus, mes matome, kad, nors emigruoja įvairiausių tautų ir religijų atstovai, bet visur emigracijos rezultatas tas pats — kapitalistinės santvarkos suklestėjimas ir

išsiplėtimas. Iš to aiškėja, kad lemiamą reikšmę čia turi ne tautybė arba tikyba, o pats įsikūrimo svetimame krašte faktas ir visos tos aplinkybės (ir išorinės, ir vidinės), kurios su šiuo faktu susijusios. 1. Emigruoja ne visi, kurie savo tėvynėje yra varžomi ir persekiojami. Dauguma nusilenkia, susitaiko su sunkiomis gyvenimo aplinkybėmis, nes nepajėgia iš pagrindų pakeisti savo įprastos gyvensenos ir palikti gimtąjį kraštą. Emigruoja vien tie, kurie ypač vertina savo laisvę ir savo tikybą, taigi tie žmonės, kurie pasižymi didesniu ryžtingumu, atkaklumu, sumanumu ir galbūt tam tikru avantiūrizmu. Jau patys tie suvaržymai, kuriuos jie patiria tėvynėje, išlavina kaip tik tas jų charakterio ypatybes, kurios yra palankios kapitalistinės dvasios plėtojimuisi. Galima sakyti, kad šitokios aplinkybės atrenka tuos individus, kurie labiau moka prisitaikyti prie kovos dėl būvio. Iš šitų individų emigracija vėl atrenka energingiausius ir veikliausius. Todėl, apskritai imant, kolonistai kaip tik yra tie žmonės, kurie labiausiai tinka kapitalistinėms įmonėms ir kapitalistinei santvarkai įkurti. 2. Tos naujos aplinkybės, kuriomis jiems tenka apsigyventi persikėlus į svetimą kraštą, dar labiau padeda kapitalistiniams polinkiams sustiprėti bei išsivystyti, nes, palikę savo tėvynę, žmonės praranda tą aplinką, kuri palaikė jų ryšį su tradicija, su įprasta gyvensena, su įsišaknijusiais papročiais, su visa jiems artima gyvybine atmosfera. Naujame krašte nėra nieko, kas sąlygotų ir saistytų jų veiklą, išskyrus grynai išorines, fizines aplinkybes. 3. Naujame krašte jie patys iš naujo turi atkurti savo gyvenimą. Ir čia vienintelė galimybė įsikurti ir susirasti tvirtą pragyvenimo pamatą — tai ekonominė veikla ta ar kita jos forma (pramonė, prekyba, žemės ūkis). 4. Pats naujas kraštas jiems svetimas, nesusijęs su jokiais brangiais atsiminimais, su jokiomis kultūros vertybėmis (poezija, papročiais, religija). Jie žiūri į gamtą, į žemę vien kaip į medžiagą, kuri turi būti dirbama ir kuri turi juos aprūpinti visu tuo, kas reikalinga gyvenimui ir turto įsigijimui. (Amerikiečiai, pamatę Niagarą, paprastai sušunka: „O visagalė vandens jėga!“ Suprask: kiek naudos galima išgauti iš krioklio.) 5. Todėl praeitis jiems nustoja vertės, visa jų energija ir dėmesys nukreipti į ateitį, į

būsimąsias gėrybes, kurias jie tikisi įsigyti. 6. Taip pat pasikeičia ir kolonistų etika ir gyvenžiūra. Kiekvienas turi pasikliauti tiktai savo jėgomis, atsparumu ir sumanumu. Įsivyrauja kraštutinis individualizmas. Jokie socialiniai saitai jo nevaržo ir neriša su kitais. Kiti žmonės, o ypač čiabuviai, jam svetimi, jis žiūri į juos arba kaip į konkurentus, kuriuos reikia nugalėti, pašalinti, arba kaip į darbo jėgą, kurią reikia panaudoti savo tikslams pasiekti. Praradęs įprastinę socialinę aplinką, jis kartu atsipalaidavo nuo visų moralinių ir teisinių pareigų bei priedermių kitų žmonių (svetimųjų) atžvilgiu. Visos šitos aplinkybės skatino konkurencijos laisvės įsigalėjimą, spekuliacijos suklestėjimą ir ekonominės veiklos racionalizavimą. Naujomis ir sunkiomis aplinkybėmis, kai individas neranda jokios paramos visuomenėje, tiktai nuosekliausias darbo racionalizavimas gali laiduoti jo pelningumą.

Tokios buvo būdingiausios naujųjų laikų amerikonizmo ypatybės. Žinoma, visos šitos ypatybės priklauso ne tik nuo išorinių aplinkybių, bet ir nuo žmonių įgytų polinkių ir gabumų. Bet tokiais gabumais kaip tik ir pasižymi pirmieji Amerikos kolonizatoriai (anglai, vokiečiai, žydai ir kt.). Iš negrų kolonistų, berods, neiškilo, o ir negalėjo iškilti tipiškų kapitalizmo atstovų.

Dar viena aplinkybė nuo XVI amžiaus skatino kapitalizmo plėtimąsi. Tai — *grynų pinigų* (sidabrinių ir auksinių) *atsargos* augimas. Jau XIV amžiuje Europos ekonominiame gyvenime pinigai įgijo dominuojančią reikšmę, jie tapo ekonomikos pagrindu ir matu. Todėl godumas, naudos siekimas (troškimas sukaupti kuo daugiau pinigų) pradėjo reikštis jau tais laikais. Tik pinigais pagrįsta ekonomika nustato bendrą medžiaginių gėrybių matą ir įgalina tiksliai apskaičiuoti jų vertę, jų piniginį ekvivalentą. Todėl tik tokia ekonomika gali būti iš tikrųjų racionalizuojama. Kiekybinis momentas dabar tampa lemiamas. Bet tokį dominuojantį vaidmenį pinigai galėjo įgyti tik tada, kai bendra jų atsarga žymiai padidėjo. Tai įvyko XVI ir XVII amžiuje, kai europiečiai pradėjo eksploatuoti Amerikos auksą ir sidabrą. (Sidabro kasyklos Meksikoje, Bolivijoje, Peru pradėjo veikti XVI a., o XVII a. auksas, kurio ieškojimas ir gavi-

mas prasidėjo Brazilijoje, palaipsniui ekonomikoje nustelbė sidabrą.) Piniginis turtas tais laikais susikaupė ypač Prancūzijoje, Anglijoje ir Olandijoje. Jis pateko į šituos kraštus arba per tiesioginę prekybą su Amerikos kolonijomis (eksportas žymiai prašoko importą), arba Ispanijai ir Portugalijai tarpininkaujant (nes kaip tik šitos valstybės turėjo sidabro ir aukso turtingiausias kolonijas). Be to, daug pinigų plaukė į Angliją ir Olandiją žydų ir persekiojamų emigrantų dėka. Suprantama, kad kaip tik XVIII amžiaus pradžioje iškilo pirmoji galinga spekuliacijos banga Vakarų Europoje. Šitas fenomenas kartodavosi ir vėliau kiekvieną kartą, kai atsirasdavo naujos brangiųjų metalų ir akmenų atsargos Amerikoje, Afrikoje ir kituose kraštuose. Pinigai apskritai yra svarbiausias spekuliacijos objektas.

Pagaliau galingas kapitalistinės santvarkos evoliucijos variklis buvo ir *technika*. Techniniai išradimai žadino ir skatino įmonininkų sumanumą ir veiklumą. Šituos išradimus sąlygojo praktiniai reikalai, bet neretai tai būdavo ir laimingo atsitiktinumo rezultatas. Pavyzdžiui, lemiamą reikšmę turėjo jūrinės astroliabijos išradimas 1484 metais, įgalinęs jūrininkus orientuotis vandenyne; tiktai nuo šios datos tapo įmanomos tolimos jūrų kelionės. XVI amžiuje buvo išrastos mašinos vandeniui iš kasyklų pumpuoti; tada pasidarė galima pelninga ir racionali kasyklų eksploatacija, jų gilinimas ir plėtimas. Taip pat XVI amžiuje buvo išrastas naujas cheminis metodas sidabrui gauti iš rūdų su gyvojo sidabro pagalba; šis amalgaminis metodas žymiai atpigino sidabro gavimą ir labai pagyvino bei išplėtė rūdų eksploatavimą. Pagaliau ypač didelę reikšmę turėjo anglies, o vėliau elektros energijos techninis panaudojimas.

Bet technikos tobulėjimas ir plėtotė komplikuoja ir pailgina prekių gamybos procesą. Į šį procesą dabar įsiterpia daugybė pagalbinių procesų, nes reikia pagaminti tas mašinas ir technines priemones, kurios būtinos vartojamosioms prekėms gaminti. Taip atsiranda naujos pramonės šakos, ir mūsų laikais kaip tik šitos šakos nepaprastai išsiplėtė ir užima pramonėje pirmą vietą (mašinų gamyba ir rūdų apdirbimas). Be to, technika dabar glaudžiai susijusi su gamtos mokslais ir remiasi jų metodais.

Todėl technika, viena vertus, pasiekė aukščiausią tikslumo laipsnį ir galėjo pasinaudoti visais mokslinio racionalumo laimėjimais, o kita vertus, glaudus ryšys su mokslu leido jai dalyvauti mokslo dinamikoje, jo nesiliaujamoje pažangoje. Technikos evoliucija verčia visą pramonę nuolat keistis, tobulėti, persitvarkyti, žodžiu, iš pagrindų atsisakyti to statiško nusistatymo, kuris jai buvo būdingas per visus viduramžius. Taigi ekonominio gyvenimo santvarka ir tempas radikaliai pasikeitė. Kas neseka technikos laimėjimų ir nerealizuoja jų pramonėje ir prekyboje, tas neišvengiamai atsilieka ir negali konkuruoti su kitais.

Technikos laimėjimai racionalizuoja ekonomiką ir nepaprastai pagreitina jos tempą. Susisiekimo priemonių tobulėjimas (telegrafas, telefonas, geležinkeliai, automobiliai, aviacija) nugali erdvinius ir laikinius atstumus. Todėl pagreitėja ir kapitalų (pinigų) apyvarta, jų produktyvumas žymiai padidėja. Pelnas auga, o kainos mažėja. Ankstesnis taupymo principas — sukaupti pinigus ir juos paslėpti — dabar paseno; tokie pinigai negyvi, jie nustoja kurti naujas ekonomines vertybes.

Dar viena aplinkybė, kuri susijusi su technikos bei mokslo pažanga ir kuri pagreitino kapitalizmo evoliuciją, tai nepaprastas *gyventojų skaičiaus augimas* Europoje ir Amerikoje. Šis augimas buvo ne gimstamumo padidėjimas, o mirtingumo sumažėjimo padarinys.. Pirma, dėl medicinos pažangos ir higienos sąlygų pagerėjimo žymiai sumažėjo gyventojų, ypač kūdikių mirtingumas civilizuotuose kraštuose. Sumažėjo epidemijų, ir jų išplitimas buvo apribotas. Žmonės apskritai gyvena ilgiau. Antra, nederliui ištikus vieną ar kitą kraštą, badas negali visiškai nuniokoti jo, nes patobulintos susisiekimo priemonės leidžia jį laiku aprūpinti maistu. Gyventojų skaičiaus augimas kapitalizmo plėtotę veikė dvejopai. Jis skatino gyventojų perteklių emigruoti, o emigracija, naujų kraštų kolonizavimas, kaip matėme, yra palankus kapitalistinių tendencijų sustiprėjimui. Antra vertus, spartesnis gyventojų didėjimas skatina žmonių veiklumą bei sumanumą. Gyvenimo aplinkybės tampa sunkesnės. Sunkiau apsirūpinti darbu ir reikalingomis pragyvenimo lėšomis. Todėl atskiras individas priverstas įdėti daugiau energijos į sa-

vo ekonominio gyvenimo sutvarkymą bei organizavimą. Ekonominė veikla tampa labiau įtempta. Kiekvienas suvokia, kad jam reikia dirbti, įsisavinti vieną arba kitą profesiją, nes kitaip kiti jį nukonkuruos ir jis negalės išsilaikyti kovoje dėl būvio. Kadangi gyventojų prieaugis įvairiuose kraštuose yra skirtingas (ne dėl techninių, bet dėl visiškai kitokių biologinių ir sociologinių priežasčių) ir kapitalizmo evoliucija šiuose kraštuose vyksta nevienodai (kur prieaugis didesnis, ten ir kapitalizmo augimas intensyvesnis), tai negalima abejoti, kad ir gyventojų skaičiaus augimo veiksnys suvaidino svarbų vaidmenį kapitalizmo evoliucijoje.

Be to, reikia nurodyti dar vieną mūsų laikų kapitalizmo ypatybę, būtent tą žymų vaidmenį, kurį dabar vaidina *bankai*. Dabartinėje kapitalistinėje ekonomikoje dominuojančią reikšmę turi ne prekės, o *pinigai*. Mes jau kalbėjome apie tai, kad kapitalistinėje ekonomikoje įsigali *kiekybinis* požiūris į visas ekonomines gėrybes. Tai priklauso nuo ūkio racionalizavimo, jo glaudaus ryšio su technika ir mokslu ir tam tikro visų ekonominių gėrybių suvienodinimo. Pinigai pasidaro visų prekių matu, jie lemia kiekvienos prekės mainomąją vertę. Be to, dėl pramonės ir viso ūkio augimo ir diferencijavimosi nepaprastai auga tarpininkaujančių instancijų tarp gamintojo ir vartotojo skaičius. Ir šitie tarpininkai nėra tiktai gaminamųjų priemonių (pavyzdžiui, visokių mašinų arba pusfabrikačių) gamintojai, bet ypač pirkliai, prekių, fabrikatų tiekėjai. Pirklys tiekėjas žiūri į prekę kitaip negu pats gamintojas. Gaminimo procesas jam svetimas, jo veikla nesusijusi su šiuo procesu, su tuo darbu ir tais rūpesčiais, iš kurių gimsta prekė. Prekėje jam rūpi tik jos mainomoji vertė, jos piniginis ekvivalentas. Taigi jo požiūris į prekę yra grynai kiekybinis, ir visos kokybinės ypatybės jam nesvarbios. Todėl ir pinigai jam turi savarankišką, lemiamą reikšmę. Ir šita reikšmė dar padidėja dėl to, kad kapitalistinėje ekonomikoje nepaprastai išsiplečia kredito institucija. O kredito davėjai buvo pirmiausia bankininkai. Viduramžiais pinigų skolinimusi versdavosi žydai, nes kiti žiūrėjo į šitą verslą kaip į neleistiną dalyką. Toks požiūris į palūkininkavimą keitėsi tik viduramžių pa-

baigoje, bet irgi su ta išlyga, kad skolintojas turi vienodai dalyvauti ir skirstant įsteigtos įmonės pelną, ir padengiant jos nuostolius, taigi kad jis turi prisiimti tam tikrą riziką.

Bankininkais pirmiausiai pasidarė pirkliai, tarpininkai. O piniginis, bankinis biznis pasižymi tuo, kad 1) čia lemia tik kiekybė, o kokybė išnyksta, neturi savarankiškos reikšmės; 2) jis tiesiogiai nesusijęs su kokia nors gamyba, su betarpiškais žmogaus reikalais; 3) pats skolinimas nėra prasmingas ekonominis aktas, jis nesukuria jokių tiesioginių ekonominių vertybių (nei kūno, nei dvasios), o viskas remiasi tik racionaliu apskaičiavimu; 4) čia pirmą kartą visiškai aiškiai pasirodo galimybė įsigyti turtą nedirbant, neužsiimant jokia ekonomine veikla, taigi pasirodo aiškiausia eksploatavimo forma. Be to, kreditas yra galinga priemonė kapitalistinės veiklos intensyvumui pakelti. Juk bankinis kreditas leidžia nugalėti tuos sunkumus, kuriuos ekonominė veikla sutinka erdvės ir laiko atžvilgiu, ir tuo greitina ir gyvina kapitalo apyvartą. Įmonininkas, pirklys gali gauti pinigų, kurių jis šioje vietoje arba šiuo momentu neturi. Jis gauna jų, nes skolintojas tiki tuo, kad skolininkas turi turto kitoje vietoje arba kad jis ateityje užsidirbs tiek pinigų ar pagamins ir parduos tiek prekių, kad galės padengti savo skolą. Todėl kapitalas banke niekuomet neguli be naudos ir pelno, jis nuolat yra apyvartoje, t. y. tarnauja priemone naujoms ekonominėms vertybėms gaminti. Dar daugiau, kreditas (nugalėdamas laiką, orientuodamasis į ateitį, į laukiamas gėrybes) kartu įgalina veikti tokį kapitalą, tokias vertybes, kurių dar nėra, t. y. suteikia nesamoms vertybėms esančių vertybių galią. Tam tikra kredito forma yra vekselių išdavimas. Bet vekselis pats įgyja pinigų vertę (greta popierinių pinigų) ir gali būti panaudojamas pinigų vietoje, t. y. gali savarankiškai, tarytum jis atstotų realią ekonominę vertę, dalyvauti kapitalo apyvartoje. Tiesą pasakius, jau popieriniai pinigai yra ne kas kita, kaip valstybės garantuoti vekseliai. Ir mes žinome, kad jų apyvartoje esantis kiekis žymiai prašoka aukso atsargas. Tokių fiktyvių, tariamųjų pinigų vartojimas remiasi kreditu (pasitikėjimu, kad vekselio davėjas ištesės savo pasižadėjimą mokėti), t. y. grynai psichologiniu mo-

mentu. Todėl ir įmonių bankrotai, biržos panikos ir krizės kyla ypač dėl psichologinių priežasčių, dėl to, kad nyksta pasitikėjimas, t. y. ne dėl to, kad žūsta tikros, realios ekonominės vertybės, o dėl to, kad pavirsta niekuo tariamosios, fiktyvios vertybės, kurios gimsta iš kredito ir pasitikėjimo.

Tai yra labai įdomus reiškinys, kad medžiaginės vertybės (prekės — pinigai — popieriniai pinigai — vekseliai) palaipsniui nustoja visų savo medžiaginių ypatybių bei vertingumo ir pavirsta simboliniais ženklais — popieriukais, kurių galia priklauso išimtinai nuo žmogaus sankcijos, nuo tos reikšmės, kurią jis jiems priskiria. Čia esama tam tikros analogijos su gamtos mokslais, kuriuose irgi patys reiškiniai užleidžia vietą matematiniams simboliams ir jų santykiams. Bankininkas praranda gyvą ir tiesioginį ryšį su pačiu gaminimo procesu, su pačiomis natūraliomis ekonominėmis vertybėmis, jam rūpi tiktai abstraktūs skaičiai, akcijų vertė, jų kilimas arba kritimas, t. y. grynai kiekybinis momentas. Viena ar kita pramonės šaka jis domisi ne iš esmės, o tiktai jos pelningumu. O kaip tik piniginis, bankinis biznis atlieka mūsų laikais dominuojantį vaidmenį, nes pramonė negali egzistuoti, negali plėstis bei vystytis be bankų pagalbos, be kredito. Be to, ir atskira asmenybė, jos iniciatyva, energija ir veiklumas nebeturi tokios reikšmės kaip kapitalizmo pradžioje. Nes kapitalizmui įsigalėjus ir pasijungus viso pasaulio ekonomiką, kapitalas gali veikti, augti, gali vadovauti ekonominiam gyvenimui tik tuo atveju, kai jis yra didesnis. Todėl vieno žmogaus kapitalo dažniausiai neužtenka, žmonės priversti sudėti savo pinigus vienon krūvon, t. y. steigti akcines bendroves, kurios paprastai yra anonimiškos, ir visuomenei paprastai nežinoma, kas yra jų *spiritus rector.*

Tatai reiškia, kad kapitalas pasidaro savarankiškas, *kapitalistinė sistema objektyvizuojasi,* ji vystosi bei plečiasi pagal savo ypatingus imanentinius dėsnius, t.y. dėsnius, kurie diktuojami pačios susikristalizavusios santvarkos ir kurie nepriklauso nuo atskiro individo nuožiūros. Kitaip sakant, dabar ne žmogus, ekonominis subjektas vadovauja kapitalistinei sistemai, o kapitalistinė sistema pasijungia žmogų ir verčia jį veikti pagal jos pa-

čios reikalavimus. Jis noromis nenoromis turi tarnauti kapitalizmo interesams. Taigi iš pradžių kapitalistinė dvasia, tam tikros žmonių ypatybės, jų polinkiai sukūrė kapitalistinę santvarką, o dabar, kapitalizmui įsivyravus, priežastinis ryšys yra atvirkštinis. Kapitalistinė santvarka ugdo ir palaiko kapitalistinę dvasią. Žmogus pateko savo paties kūrinio valdžion. Kapitalistas (arba bendrovė), dirbdamas vienoje ar kitoje ekonomikos srityje, niekur negali sustoti: jis turi, kaip mes matėme, vis toliau plėsti ir intensyvinti savo veiklą, nes to reikalauja pati kapitalizmo prigimtis, jo struktūra. Kapitalizmo tendencija augti yra niekuo neribota, nepabaigiama. Anksčiau ekonomikos tikslas buvo patenkinti esamuosius ekonominius poreikius. Dabar kapitalizmui rūpi kitas dalykas: ne tik patenkinti poreikius, bet ir sužadinti, sukurti naujus poreikius ir tokiu būdu surasti realų pagrindą ir pateisinimą savo augimui ir plėtotei, t. y. sukurti savo gaminiams rinką (paklausą).

Tas procesas, kurį mes matome kapitalistinės santvarkos raidoje, yra tik atskiras atvejis to bendro proceso, kuris charakterizuoja kultūros evoliuciją, būtent kad kultūros gėrybės, kurias kuria žmogus, objektyvizuojasi, tampa savarankiškos ir atitrūksta nuo savo kūrėjo; jos tebeegzistuoja ir tada, kai kūrėjo jau nebėra. Žodžiu, *objektyvioji kultūra* iš dalies atsiskiria nuo *subjektyviosios kultūros,* su kuria iš pradžių ji buvo nepertraukiamai susijusi, plėtojasi pagal savo dėsnius ir pasijungia žmogų. Daiktai, įstaigos, knygos, visuomeninė ir ekonominė santvarka ima viršų ir valdo žmogaus gyvenimą. Šitas procesas turi savo teigiamybių ir neigiamybių. Be jo kultūros augimas ir plėtotė yra neįmanomi. Bet, antra vertus, jis neišvengiamai lemia tai, kad subjektyvioji kultūra kiek atsilieka ir nebespėja paskui objektyviąją kultūrą, ir tai pačiai kultūrai labai pavojinga. Kultūra išsigimsta ir pavirsta išorine *civilizacija.* Kultūros kūrėjas ir nešėjas yra pats žmogus, ir todėl objektyvioji kultūra yra gyva, aktuali ir tikrai vertinga tik tiek, kiek ji pagrįsta subjektyviąja kultūra. Ne sudaiktinti kultūros padarai, o pats žmogus yra kultūros centras. Jei normalus subjektyviosios ir objektyviosios kultūros santykis ir sąryšis, tam tikra dinamiška pusiausvyra tarp

jų suyra, tai kultūra negali klestėti, ji nusmunka ir žmogus nustoja savo laisvės, jis pasidaro daiktų (civilizacijos ir jos reliatyvių, išorinių, konvencionalių vertinimo kriterijų) vergas. Tai ypač aiškiai pasirodo kapitalizmo raidoje.

Kapitalistinė organizacija — tai ypatinga ekonominio gyvenimo organizacija. Šita organizacija iš esmės yra priemonė tikslingai, tinkamu būdu patenkinti žmonių ekonominius poreikius. *Ekonominiai poreikiai* — tai pagrindiniai gyvybiniai poreikiai. Jei jie nepatenkinami, tai pats gyvybės išlaikymas yra neįmanomas. Bet tai nėra vieninteliai žmogaus poreikiai, jie sudaro gyvenimo pagrindą, bet nenulemia jo tikslo, jo prasmės. Gyvenimo tikslas priklauso nuo žmogaus *dvasinių poreikių* ir reikalavimų. Todėl svarbu pažymėti, kad kiekviena ekonominė santvarka teturi priemonės (gyvenimo medžiaginio pamato) reikšmę; savo esme, savo paskirtimi ji negali, neturi kultūriniame gyvenime vaidinti dominuojančio vaidmens. (To neneigia ir ekonominio materializmo šalininkai; būties ir sąmonės priklausomybė yra abipusiška.) Taigi savo esme ekonomika yra priemonė patenkinti paklausai tų produktų, kurie reikalingi tam tikram gyvenimo lygiui, standartui palaikyti arba galbūt jam kiek pakelti (jei jis per žemas, neatitinka kultūros reikalavimų).

Bet kapitalistinė organizacija iš poreikių patenkinimo priemonės pasidarė priemone turtui įsigyti, kitaip sakant, iš priemonės ji pavirto savarankišku tikslu, lemiančiu visą kultūrinį gyvenimą. Todėl stengdamasi išsilaikyti — o išsilaikyti ji gali tik plėsdamasi, — ši organizacija dirbtinai sužadina naujus medžiaginius poreikius (pavyzdžiui, mados pasikeitimai priklauso pirmiausia nuo madų dalykų gamintojų; arba prabangos, komforto dalykai, kramtomosios gumos ir visokių surogatų gaminimas, tabakas, svaiginamieji gėrimai ir t.t.). Todėl kultūriniame gyvenime žymiai keičiasi, persitvarko *vertybių hierarchija*. Medžiaginės gėrybės ir visų pirma pinigai užima aukščiausią vietą ir pasidaro kitų vertybių matu. Ir šitas matas taikomas ne tik daiktams, bet ir žmonėms, jų darbui. Darbas tuo vertingesnis, kuo jis pelningesnis.

Ir paties žmogaus vertingumas priklauso visų pirma nuo jo profesijos, nuo jo specialybės, nuo to, ką ji reiškia ekonominiame gyvenime arba ką ji reiškia technikai ir mokslui. Taigi ir čia vyrauja kiekybinis požiūris, kiekybinis vertinimo būdas. Darbas pasidaro tam tikro pinigų kiekio ekvivalentu ir niekuo daugiau. Žodžiu, *žmogus prilyginamas negyvam daiktui, mašinai.* Asmenybė nustoja buvusi ypatinga, su niekuo nesulyginama vertybė. Ir kiekvienas individas gali būti pakeistas bet kuriuo kitu individu, jei tiktai jis pajėgia atlikti tą patį darbą. O tai reiškia, kad numušama, nuvertinama visų dvasinių gėrybių reikšmė gyvenimui. Kadangi beveik visa daugumos žmonių energija nukreipta į ekonominę veiklą, tai kitiems užsiėmimams lieka mažai laiko ir jie gali būti tik poilsio, pramogos priemonė. Todėl ir knygos, ir muzika, ir teatro ar kino reginiai turi būti tokie, kad nereikalautų iš skaitytojo, žiūrovo arba klausytojo intelektualinės įtampos, savarankiško galvojimo, o tik patrauktų jo dėmesį, sukeltų jam tam tikrą malonų susijaudinimą ir įgalintų smagiai praleisti tą laiką, kuris lieka nuo darbo ir miego. Tokios knygos, muzikos, teatro, kino kūriniai atitinka reikalavimus masės, kuri, nugrimzdusi ekonominiuose rūpesčiuose, nustojo arba nepasiekė kontakto su tikra dvasine kultūra. Žinoma, visa tai nekelia masės intelektualinio lygio, bet atvirkščiai, atbukina jos skonį, jos jautrumą tam, kas iš tikrųjų gražu, kilnu ir gilu. Ir šioje srityje kapitalistinė santvarka nesirūpina masės gerove, o priešingai, išnaudoja jos žemą kultūrinį lygį savo tikslams — turtui kaupti, vienai ar kitai pramonės šakai išplėsti. Orientuodamasi į ekonominio gyvenimo pavergto žmogaus paklausą ir jam pataikaudama, ši santvarka pripratina jį prie tam tikrų nusistovėjusių laisvalaikio praleidimo kriterijų ir neduoda jam galimybės išugdyti savo skonį, savo intelektą ir pakelti savo tikrus kultūrinius poreikius į aukštesnį lygį. Taip pat, kaip savo privačioje buityje masinis žmogus labiausiai brangina patogumus ir komfortą, taip ir dvasinėje srityje jis teikia pirmenybę tam, ką galima lengvai suprasti, kas įstabu, sensacinga, kas sujaudina žmogų, bet neverčia jo įtemptai galvoti ir neatsiliepia neigiamai jo darbingumui, neišmuša iš normalios,

įprastos gyvenimo eigos. Taip visas žmogaus gyvenimas sumechaninamas, ir žmogus dvasinėje srityje nugrimzta į gilų miegą. Jis visiškai užimtas ekonominio gyvenimo rūpesčių ir domisi vien tuo, kas turi tik gyvenimo priemonės reikšmę. Jis neturi laiko susivokti, susikaupti ir atkreipti dėmesį į žmogaus gyvenimo, visos kultūros prasmę ir paskirtį. Klausimas, kam jis gyvena ir veikia, neįeina į jo akiratį.

Visi pripažįsta, kad kapitalistinė santvarka dabar pergyvena gilią *krizę*, kad ji jau yra pasiekusi savo apogėjų ir jau ima smukti arba net visai žlugti. Neabejotina, kad mūsų laikais, po karo, kapitalizmas nebėra toks, koks jis buvo prieš karą, ir daugeliu atžvilgių yra pakeitęs ir dar tebekeičia savo formą. Šitas lūžis paliečia ne tik jo išorinę organizacinę lytį, bet ir visą jo psichinę pusę. Kapitalizmo dvasia ir tendencijos taip pat pasikeitė, o tai reiškia, kad Europoje ir visame civilizuotame pasaulyje iškyla naujos pažiūros į ekonominį gyvenimą, kurios yra priešingos klasikiniam kapitalizmui ir kurios įsigalėdamos turi jį visiškai sugriauti arba esmingai performuoti. Kaip mes matėme, aukštasis, moderniškasis kapitalizmas pradėjo plėtotis ir klestėti nuo XVIII amžiaus pabaigos, ypač po Prancūzų revoliucijos. Jo pražydimas glaudžiai susijęs su demokratijos principų laimėjimu. Feodalinės sistemos žlugimas ir laisvės bei lygybės principų įsivyravimas ir ekonomiką išvadavo iš tų pančių, kuriais ją varžė feodalinė visuomenės struktūra ir valstybės priežiūra (ypač absoliutizmo laikotarpiu). Kartu su luomų ir privilegijų, taip pat valstiečių baudžiavos panaikinimu pramonė ir prekyba įgyja visišką laisvę. Įsigalėjo laisvos prekybos ir laisvos konkurencijos principai. O kadangi privatinė nuosavybė buvo pripažinta neliečiama asmens teise, tai išlaisvinta asmenybė galėjo netrukdoma plėsti ir reikšti savo energiją ekonomikos srityje. Naujųjų laikų plutokratija galėjo atsirasti tik demokratijos pagrinduose. Individo laisvė ir visų žmonių lygybė kaip tik sudarė tas aplinkybes, kurios leido kapitalui išskleisti savo galią ir išplėsti savo įtaką į visas kultūros sritis (ypač politiką). Demokratinė lygybė pasidarė tinkama priemonė kapitalo viešpatavimui sutvirtinti. Kapitalizmas organiškai suaugęs su li-

beralizmu, ir todėl neklysta tie, kurie tvirtina, kad XIX amžiuje įsigalėjęs liberalizmas ir individualizmas turi savo ekonominį pamatą ir kad svarbiausi jo akstinai ir varikliai toli gražu nėra tokie kilnūs ir idealūs, kaip dažnai manoma. Tačiau tai, žinoma, nereiškia, kad liberalizmo ir individualizmo pradus galima kildinti iš kapitalistinės santvarkos.

Jei dabar pažvelgsime į tas naujas tendencijas, kurios sukrečia ir griauna kapitalizmą, tai pamatysime, kad jos visų pirma paliečia ir liberalizmo bei individualizmo principus. Šitos priešingos tendencijos išauga visų pirma iš pačios kapitalistinės santvarkos raidos ir iš jos kovos su ta reakcija, kurią ji sukelia pajungtose ir išnaudojamose tautų masėse.

Laisvos konkurencijos principas ekonomikos srityje suponuoja niekuo nevaržomą kovą dėl būvio, kurioje galingieji visuomet nugali ir pajungia sau silpnesniuosius. Todėl kapitalizmo raida šiame tarpsnyje neišvengiamai veda prie to, kad kapitalai susitelkia didžiųjų kapitalistų rankose ir visi mažieji įmonininkai ir prekybininkai vienaip ar kitaip patenka jų valdžion ir turi prisitaikyti prie jų arba net įstoti jų tarnybon, nes didieji kapitalistai diktuoja žaliavos ir pagamintų prekių kainas. Tiesa, kadangi kapitalistinė ekonomika remiasi masine produkcija ir nesiliaujamu jos plėtimu (nes tiktai masinė gamyba yra pelninga ir pateisina išlaidas), kapitalai turi susijungti, kad pasiektų tinkamą, pelningumą laiduojantį dydį. Tokiu būdu atsiranda akcinės bendrovės, kuriose, rodos, įvykdomas tas pats demokratizmas kaip ir politiniame gyvenime, nes visi akcininkai turi balsą (viena akcija — vienas balsas) ir dalyvauja valdybos rinkimuose. Bet iš tikrųjų šitas demokratizmas yra tiktai tariamas, nes jis duoda pirmenybę tiems dalininkams, kurie turi daugiau akcijų. Be to, — ir tai yra svarbiausias dalykas — pačios įmonės veiklos sėkmei reikia, kad valdyba, valdantysis organas, būtų gana pastovi ir savarankiška. Todėl demokratinė akcinės bendrovės organizacija neišvengiamai pavirsta valdybos, t. y. įtakingiausių akcininkų, oligarchija. O akcininkai sudaro beformę, pasyvią masę, neturinčią jokios įtakos bendrovės darbui ir turinčią tenkintis tuo, kad gauna tam tikrą įmo-

nės pelno procentą arba tam tikrą rentą, dividendus (jei akcijos paverstos obligacijomis).

Šitas procesas mases, dalyvaujančias ekonominiame gyvenime, veikia dvejopai. Visų pirma tai šiek tiek nuslopina ir paralyžuoja masės ekonominę veiklą bei iniciatyvą. Ji pripranta ramiai naudotis savo santaupomis ir gauti procentus ar rentą, kuriuos jai laiduoja įsigytos tam tikros įmonės akcijos ar obligacijos. Masė, neišskyrus ir darbininkų, bet ypač mažieji tarnautojai ir valdininkai, buržuazija įgyja mažų rentininkų charakterį. Jie palaipsniui nutolsta nuo tikrojo proletariato psichologijos. Bet, antra vertus, šitie žmonės pripranta prie to, kad ekonominiame gyvenime daugiausia reiškia kaip tik kapitalo organizacija ir kad tik per tokią organizaciją ir joje dalyvaujant galima pasiekti tikrą ir garantuotą ekonominę poziciją. Ypač tai liečia visus tuos tarnautojus, kurie dirba ekonominėje įmonėje, banke, pramonėje ir t.t. Jų padėtis, tiesą pasakius, yra tokia pat kaip ir valdininkų valstybės įstaigose: jie vykdo savo viršininkų įsakymus bei nurodymus ir pamažėle perima valdininkų psichologiją. Ir apskritai ekonominėse įstaigose įsišaknija tas pats biurokratizmas kaip ir valstybės įstaigose, įsigali įprotis prisitaikyti prie tam tikros organizacijos, būti mažu šios organizacijos mechanizmo elementu ir jausti savo atsakomybę nuo šitos didelės antindividualios visybės. Tai turi ir savo neigiamą, ir teigiamą aspektą: viena vertus, nesavarankumas, formalizmas savo pozicijų atžvilgiu, o kita vertus — tam tikras solidarumo jausmas.

Šitą evoliucijos tendenciją stiprina dar viena aplinkybė. Tatai *atsiradimas trestų ir koncernų*, kurių tikslas yra dvejopas. Viena vertus, pats tam tikros įmonės išsiplėtimas verčia ją jungtis su kitomis pramonės ir prekybos įmonėmis, kurios ją aprūpina žaliava, gamybos priemonėmis (mašinomis) ir visu tuo, kas reikalinga jos darbui ir jos gaminių pardavimui. Kita vertus, jų uždavinys yra pašalinti kenksmingą ir pražūtingą konkurenciją tarp atskirų tos pačios rūšies įmonininkų (nes konkurencija verčia juos nuolat mažinti prekių kainą) ir kartu sėkmingai kovoti su darbininkais ir jų organizacijomis. Trestai ir

koncernai esmingai pakeičia kapitalizmo struktūrą. Jie panaikina laisvos konkurencijos principą, kuris yra kapitalizmo pamatas. Bet kartu trestų vadai įgyja nepaprastą ekonominę galią bei politinę įtaką. Jie dabar diktuoja vartotojams tokias kainas, kurios atitinka jų ekonominius interesus. Trestų ir kartelių susidarymas dar labiau greitina ir stiprina kapitalų konsolidavimąsi ir susitelkimą. Bet kartu jis žymiai apriboja ir suvaržo atskiro kapitalisto veiklos laisvę, įsprausdamas ją į tam tikrus, vis siaurėjančius rėmus (nes jis gali veikti tik kaip tam tikros korporacijos narys). Tokiu būdu ta racionalizavimo tendencija, kuri glūdi subrendusiame kapitalizme, paraližuoja tą neribotą individualizmą, iš kurio išaugo kapitalizmas (juk organizacija yra esminga racionalizmo forma). Kartu stiprėja tas biurokratizmas ir ta valdininkui ar tarnautojui būdinga psichologija, kuri natūraliai atsiranda kiekviename hierarchiškai organizuotame kolektyve ar įstaigoje.

Panašus procesas vyksta ir priešingoje pozicijoje — darbininkų masėje. XIX amžiuje socialistinių doktrinų ir ypač marksizmo veikiamas organizuojasi ir proletariatas — visų pirma darbininkai, dirbantys didelėse pramonės dirbtuvėse ir įmonėse. Ir čia įsivyrauja įsitikinimas, kad tik organizuoti darbininkų kolektyvai gali sėkmingai kovoti su darbdaviais ir pagerinti savo ekonominę padėtį. Todėl ir čia individas pajungiamas kolektyvui ir į jį atsižvelgiama visų pirma kaip į sindikato arba profesinės sąjungos narį. Šita kolektyvistinė tendencija uždeda savo antspaudą ir visai darbininkų masės buičiai. Individualizmui čia nelieka vietos. Atskirose organizacijose susidaro tam tikras gyvenimo standartas ir tam tikras pažiūrų ir skonių, gyvensenos ir galvosenos vienodumas. Be to, kuo labiau šitos darbininkų organizacijos auga bei didėja, kuo sudėtingesnis pasidaro visas organizacinis aparatas, tuo labiau ir čia nusistoja tam tikri biurokratiniai įpročiai ir išsiskiria tam tikras privilegijuotas valdantysis sluoksnis (darbininkų partijų atstovai parlamentuose, miestų savivaldybėse ir t.t.).

Žinoma, yra žymus skirtumas tarp tų organizacijų, kurias sudaro įmonės tarnautojai, ir darbininkų kolektyvų. Pastarieji

dalyvauja pačiame gamybos procese ir todėl išlaiko gyvą kontaktą su pačia gamyboje formuojama medžiaga. Įmonės tarnautojai, priešingai, verčiasi tik administraciniu darbu ir su pačia gamyba neturi beveik nieko bendra. Tačiau ir šitas skirtumas mūsų laikais nėra toks didelis kaip anksčiau, bent jau tose modernizuotose įmonėse, kur darbas yra sumechanintas, t. y. kur didžiausią darbo dalį atlieka mašinos, o darbininkų daugumos funkcijos apsiriboja tam tikrais periodiškai besikaitaliojančiais judesiais, išskyrus, žinoma, nedidelį kiekį aukštai kvalifikuotų specialistų. Toks darbo mechanizavimas beveik visiškai panaikina darbininko individualybės (jo sumanumo, patyrimo) reikšmę, nes jo funkcijos čia pasidaro tokios paprastos ir mechaniškos, kad bet kuris darbininkas po trumpiausio laiko gali prie jų priprasti ir įgyti reikalingą patyrimą. Tai nuvertina darbininkų kvalifikaciją ir leidžia darbdaviui, reikalui esant, pakeisti dėl vienos ar kitos priežasties nepageidaujamą darbininką bet kuriuo kitu. Taip ir šitas darbas nuasmeninamas, ir darbininkas dėl darbo sumechaninimo ir jo suskilimo į atskirus, grynai mechaniškus veiksmus praranda gyvą kontaktą su formavimo procesu, jo vidine sąranga ir prasme. Darbas nuprasminamas. Panašiai ir labai sudėtingame administraciniame aparate vidutinis tarnautojas atlieka tik savo labai ribotas specialias funkcijas, beveik nieko nesuvokdamas apie šio darbo prasmę ir jo reikšmę visai administracinei organizacijai. Čia ir slypi biurokratinio formalizmo šaknys.

Todėl neperdedama, kai kalbama apie keletą šimtų žmonių, kurie valdo ekonominį gyvenimą Prancūzijoje, Anglijoje, Vokietijoje ir kituose kraštuose. Būtent su jais kovoja liaudies frontai. Iš tikrųjų taip yra, ir įdomu pažymėti, kad lemiamą reikšmę čia turi ne absoliutus kapitalo dydis, o jo kokybė. Įtakingiausias yra finansinis (bankų) kapitalas, po jo eina pramoninis kapitalas, o paskutinėje vietoje yra žemės nuosavybė. Finansinis kapitalas pasižymi didžiausiu judrumu ir veiklumu. Bet kartu jis yra pats abstrakčiausias, labiausiai nutolęs nuo gamybos.

Bet kapitalizmui pasiekus savo raidos aukščiausią laipsnį, žymiai pasikeičia ir *vidurinio sluoksnio* padėtis. Smulkieji pir-

kliai, komersantai, amatininkai įsiurbiami į dideles įmones ir pasidaro ten arba priklausomais tarnautojais, arba kvalifikuotais darbininkais, taigi susiskirsto tarp dviejų priešingų stovyklų, patekdami į ekonominę priklausomybę nuo didžiojo kapitalo. Bet ir ta vidurinio sluoksnio dalis, kurią sudaro laisvųjų profesijų žmonės, inteligentija, kuri tiesiogiai nedalyvauja gamyboje, taip pat pamažu netenka savo laisvės, savarankiškumo ir dažniausiai pajungiama kapitalo. Advokatai aptarnauja dideles įmones, trestus, bankus, darbininkų profesines sąjungas, inžinieriai dirba pramonėje, rašytojai priklauso nuo leidėjų, muzikantai ir artistai — nuo teatro, žurnalistai dirba laikraščiuose, kurie atstovauja tam tikro sindikato ar tresto interesams, ir t. t. Žodžiu, ir šitas sluoksnis įtraukiamas į kovą tarp darbo ir kapitalo. Tai ypač aiškiai rodo ir tas faktas, kad parlamentuose vidurinės partijos, labiausiai susijusios su inteligentija, vis daugiau nustoja savo įtakos, mažėja arba net visiškai sutriuškinamos rinkimuose.

Kaip tolesnis tokios kapitalizmo raidos padarinys, į ekonominį gyvenimą ima kištis veiksnys, kuris liberalizmo epochoje buvo visiškai iš jo pasitraukęs, bet dabar ne tik atsikariauja užleistas pozicijas, bet ir užima dominuojančią vietą. Tatai *valstybė*. Šitas procesas — valstybės kišimasis į ekonominį gyvenimą ir mėginimas jį vienaip ar kitaip tvarkyti — prasidėjo jau prieš Didįjį karą, bet jo tempas ir intensyvumas ypač padidėjo po karo. Iš dalies tai buvo normali reakcija į tą faktą, jog ekonomika vis smarkiau ėmė veikti politiką ir ekonominiai konfliktai tarp darbo ir kapitalo taip išaugo, kad palietė ir valstybės gyvybinius interesus. Be to, darbas ir kapitalas, kovodami vienas su kitu, kreipdavosi į valstybę, reikalaudami jos paramos ir abu stengdamiesi ją patraukti į savo pusę (pavyzdžiui, parlamento rinkimuose). Tokiu būdu pamažėle išaugo socialinė įstatymų leidyba, reguliuojanti darbdavių ir darbininkų santykius, streikus, draudimo, ligonių kasų ir kitų socialinių įstaigų veikimą ir siekianti kompromisais sutaikyti darbo ir kapitalo interesus arba bent sušvelninti jų kovą.

Be to, valstybė apsauginiais muitais gina savo krašto pramonės interesus nuo užsienio konkurencijos. Visi tokie valsty-

bės žygiai žymiai susiaurina kapitalo veikimo laisvę ir apriboja laisvos prekybos principą, kuriuo remiasi pasaulinės ekonomikos vienybė. Bet didžiausią vaidmenį ekonomikoje valstybė įgijo Didžiojo karo metu, ir nors po karo buvo mėginama vėl grįžti prie prieškarinės ekonominės santvarkos ir šiek tiek atstatyti pasaulinės ekonomikos vienybę ir jos veikimo laisvę, tačiau tai nepavyko, ir naujos ekonominės krizės, kurios dabar iškilo ir kurios esmingai skiriasi nuo periodiškai besikartojančių prieškarinių krizių, verčia pamažėle daugmaž visus kapitalistinius kraštus galutinai pereiti nuo laisvos ekonomikos prie valstybės tvarkomos ir reguliuojamos ekonomikos.

Šitos naujos ekonominio gyvenimo pakraipos priežastys yra įvairios, ir toli gražu jos nėra vien tik grynai ekonominio pobūdžio. Prieškarines ekonomines krizes galima apibūdinti kaip kapitalistinės sistemos natūralaus augimo krizes. Augdama šita sistema prisitaiko prie tų naujų aplinkybių, kurias ji pati sukuria. Bendra raidos tendencija, susijusi su mašininės technikos pažanga, tai nesiliaujamas gamybos didinimas. Paklausai augant, susidaro palanki konjunktūra, kainos kyla, o tai vėl skatina gamybos augimą. Tatai veda prie prekių pertekliaus, gamyba prašoka paklausą, kainos krinta, o laisva konkurencija dar pagreitina šitą kainų kritimą. Pasitikėjimas nyksta, kreditai suvaržomi, ir kyla ekonominė krizė, kurios padarinys yra bankrotai ir nedarbas. Išsilaiko tik galingesnės kapitalistinės įmonės. Kapitalas koncentruojasi, vidurinis sluoksnis ir proletariatas nuskursta. Krizė baigiasi tuo, kad vėl atsistato normalus santykis tarp paklausos ir pasiūlos. Kadangi šis santykis nepastovus ir dinamiškas, tai, ekonomikai vystantis, pusiausvyra vis iš naujo sutrinka. Klasikinis ekonomikos mokslas į pasikartojančias krizes žiūrėjo kaip į normalų fenomeną, kuris neišvengiamai lydi ekonomikos plėtotę.

Bet Didysis karas sukrėtė ir iš pagrindų pakeitė šitą normalią ekonominio gyvenimo eigą. Jis visų pirma išardė pasaulinės ekonomikos vienybę ir suskaldė pasaulį į dvi priešingas ir viena nuo kitos atskiras ekonomines sistemas. Todėl abiejose pusėse visa ekonomika ir gamyba turėjo persitvarkyti: ir dėl to, jog ryšys su kitais kraštais (gamintojais, vartotojais) bu-

vo nutrauktas, ir dėl to, jog karas reikalavo, kad visa gamyba būtų pajungta ginklavimosi ir kariuomenės išlaikymo reikalams. Tokiu būdu įsigalėjo karinė ekonomika, kurioje svarbiausias vaidmuo priklauso valstybei ir kuri nuosekliausiai įgyvendinta buvo Vokietijoje. Šitoje sistemoje laisvasis kapitalizmas užleidžia vietą valstybiniam kapitalizmui arba socializmui. Kapitalizmas netenka savo pamato. Kapitalistinių įmonių susikoncentravimas trestuose palengvino šitą perėjimą (nes reikalingas administracinis aparatas jau glūdėjo šitose kapitalistinėse organizacijose).

Bet kartu vyko ir kitas reikšmingas procesas. Karas reikalavo ne tik pramonės pertvarkymo, bet ir jos intensyvaus didinimo. Technikos laimėjimai leido šituos reikalavimus patenkinti. Visame pasaulyje suintensyvėjo ne tik produktų, bet ir žaliavos gamyba (Amerikoje, kolonijose). O kadangi visa Vakarų Europos ir Amerikos pramonė buvo mobilizuota karui, tai ir tuose kraštuose, kuriuose iki šiol nebuvo savarankiškos pramonės ir kurie pramonės gaminius gaudavo iš Europos ir Amerikos pramonės centrų, dabar susikūrė vietinė pramonė (Indija, Japonija, Pietų Amerikos kraštai ir t.t.). Šie kraštai šiek tiek atsipalaidavo nuo buvusios ekonominės priklausomybės.

Todėl karui pasibaigus ir atsirado dar nebūta pasaulinė ekonominė krizė. Karo padariniai buvo bendras kare dalyvavusių kraštų nuskurdimas, nepaprastai didelis įsiskolinimas ir visų gyventojų perkamojo pajėgumo nusmukimas. Normalūs ekonominiai santykiai tarp pramonės prekių gamintojų ir žaliavos tiekėjų suiro. Europa negalėjo nusipirkti reikalingų žaliavų ir maisto, nes neteko savo gaminių rinkos daugelyje kolonijų. Kilo nedarbas, badas, ekonominio gyvenimo sąstingis. Kreditoriai (ypač Amerika, neutralios valstybės) negalėjo atgauti iš skolininkų savo kapitalų. Norėdami pagyvinti ir suaktyvinti Europos ekonomiką, jie suteikia skolininkams (ypač Vokietijai) naujų kreditų, kurie čia buvo sunaudoti pramonės racionalizavimui ir atnaujinimui. Tokiu būdu krizė buvo šiek tiek sušvelninta, bet tik laikinai. Po trumpos konjunktūros prasidėjo nauja, dar sunkesnė krizė (1929—1933 metai), kuri iki šiol tebesitęsia ir

nėra visiškai išgyvendinta. O ten, kur ji šiek tiek nugalėta, ekonominės padėties pagerėjimas kilo ne iš kapitalistinės sistemos atgimimo, bet iš jos tolesnio suvaržymo, plečiantis valstybės įsikišimui į visas ekonomikos sritis ir valstybei reguliuojant gamybą, prekybą, kainas, prekių paskirstymą tarp vartotojų.

Vienas iš svarbiausių visų įsiskolinusių valstybių rūpesčių — vienaip ar kitaip atsipalaiduoti nuo savo skolų (Vokietija — nuo reparacijų, Antantė — nuo skolų Amerikai). Bet niekas mokėti negali, nes valstybės bankrutavo. Valstybėms skolintojoms rūpi, kad pasaulinės ekonomikos vienybė būtų atstatyta, nes tiktai taip jos gali tikėtis, kad skolos joms bus grąžinamos. Bet valstybės skolininkės tuo nesuinteresuotos; joms, priešingai, daug geriau ir pelningiau yra nutraukti arba bent apriboti ekonominius ryšius su savo kreditoriais ir sukurti savarankišką ekonomiką, kuri pajėgtų patenkinti vidinės rinkos paklausą ir galėtų apsiriboti savimi (ekonominė autarkija). Todėl siekiama apsiginti nuo išorinės konkurencijos aukštais apsisaugojamaisiais muitais, neremti krašto ekonomikos eksportu, o pačiam gaminti viską, kas kraštui reikalinga, ir taip užsitikrinti ekonominę, o kartu ir politinę nepriklausomybę. Taip elgėsi Sovietų Rusija, paskui Vokietija, Italija, o ir daugelis mažesnių valstybių seka tuo pavyzdžiu (mišri ekonomika). Tačiau šita ekonominė autarkija galima tiktai pačiai valstybei prisiėmus ekonomikos tvarkytojo vaidmenį (*New Deal* planas Amerikoje; panašios tendencijos stiprėja Prancūzijoje ir Anglijoje). Pasaulinės ekonomikos vienybė silpnėja, ji susiskaldo į atskiras gana savarankiškas ekonomines sritis (Anglija ir kolonijos, Vokietijos vadovaujama Vidurinė Europa, Amerika, Sovietų Rusija ir t.t.). Šitą tendenciją sustiprina ir paremia atskirų tautų siekimas apsispręsti ir apsaugoti savo tautinių kultūrų nepriklausomybę (ypač Vokietijoje, Italijoje, taip pat ir kituose kraštuose). Taigi visur stiprėja ir įsigali valstybės vadovaujamos ekonominės santvarkos. Klasikinis kapitalizmas visur smunka arba iš esmės persiformuoja. Taip pat persiformuoja ekonominė mūsų laikų psichologija (pavyzdžiui, ypač aiškiai Sovietų Rusijoje, Vokietijoje ir Italijoje). Tai būtų įdomu smulkiau išnagrinėti.

LAIKAS, KULTŪRA IR KŪNAS

I

Kiekviena epocha turi mėgstamų problemų, kurios jai visų pirma rūpi; ypatingų klausimų, kurie jos jaučiami itin aštriai ir kuriais pasireiškia individualinis jos požiūris į gyvenimą bei visą aplinkinį pasaulį; jos rūpesčiai ir viltys; jos prieštaravimai ir pastangos jiems išspręsti. Todėl kultūros epochoms kintant, kinta ne tik pasaulėžvalgos tipai, bet ir tos aktualios problemos, kurios tuos tipus sąlygoja.

Tačiau esama ir tokių svarbių problemų, kurioms negali būti abejinga jokia epocha, — problemų, kurios išsiskiria iš visų gyvatos reiškinių ir nuolat bei visur persekioja filosofinę refleksiją (mintį). Vis dėlto ir tų problemų likimui atsiliepia kultūros epochų kaitaliojimasis. Pati problema, tiesa, lieka visur viena ir ta pati. Bet kinta požiūris į ją, kinta (minties) kelias jai suvokti ir įprasminti, kinta supratimo ir interpretavimo gilumas; jos svorio centras persikelia arba periferijos, arba metafizinio jos branduolio linkui. Prie tokių problemų priklauso ir *laiko* problema. Tuo, kaip viena ar kita epocha ją imasi spręsti, itin aiškiai pasireiškia jos filosofinės savivokos įtempimas. Ir jei mes iš tikrųjų gyvenam naujos istorinės gadynės pradžioje, jei kultūros krizė ne fantazija, bet realiausias faktas, kurį tirte patiriam visa savo esme, tai aišku, kad ištisai turi pakisti ir mūsų požiūris į laiko problemą. Tiesa, šitos problemos reikia dabar imtis labai atsargiai. Nuo to meto, kai Einsteinas paskelbė reliatyvumo teoriją, laiko problema pasidarė ne tik aktuali, bet pavirto net paskutine filosofijos mada. Jai paskirta mokslinė ir filosofinė literatūra jau dabar beveik neapžvelgiama. Rodėsi, kad reliatyvumo teorija sudarysianti tinkamą pagrindą naujai

pasaulėžvalgai, kuri galutinai išspręsianti svarbiausias filosofijos problemas pradedant nuo klausimų: ar pasaulis baigtinis, ar nebaigtinis? ir kokia medžiagos struktūra? ir baigiant klausimais: ar žmogaus valia laisva? ir kokiu būdu žmogus galėtų taip valdyti laiką, kad jis tarnautų jo kūrybiniams sumanymams? Dabar, kai svaigulys kiek išgaravo, bešališkas stebėtojas negali abejoti, kad visas triukšmas, sukeltas dėl reliatyvumo teorijos, šiek tiek aptemdė dabarties sąmonėj laiko problemos esmę. Per drąsiems žvilgsniams tiesa visuomet moka ištrūkti ir nuo jųjų pasislėpti. Galbūt dar neatėjo laikas reliatyvumo teorijos filosofinei reikšmei vertinti, kol galutinai nepaaiškėjo jos pozicija gamtos moksluose. Kiekvienu atveju vienas dalykas neginčijamas: šita teorija — ne vienintelis būdas laiko problemai spręsti. Esama ir kitų aspektų (šalių, pusių), kurie ne mažiau esmingi ir reikšmingi.

Šitas straipsnis paskirtas vienam iš šių aspektų nušviesti. Tai yra jo uždavinys. Klausimo apie metafizinę laiko esmę mes čia neliesime. Norime tiktai iškelti aikštėn, kaip laikas apskritai suvokiamas kultūringo žmogaus — dar priešmokslinėj ir priešfilosofinėj refleksijoj (mąstyme) ir kaip šitas laiko suvokimas bei supratimas sąlygoja patį kultūrinį gyvenimą.

II

Įsižiūrėjus iš arčiau, kaip tiesioginis laiko suvokimas atsispindi žmogaus sąmonėj, kokią sukelia jame natūralią reakciją, rodos, galima pažymėti trys skirtingos minčių, jausmų ir įvertinimų eilės (srovės), kurios dažnai būna surištos ar susietos, bet neretai atsiranda ir atskirai viena nuo kitos.

Visų pirma laikas pasirodo esąs visagalis ir baisus gaivalas, kuriam niekas nepajėgia priešintis. Viską, kas yra ir gyvuoja gamtoj arba žmonijoj, ištinka jo griaunamasis poveikis. Viskas kinta, nyksta ir miršta. Tiesa, būties kitimo procese laikas ne tik naikina sena, bet ir gimdo nauja. Tačiau pirmapradiškame požiūryje į laiką vyrauja, be abejo, naikinimo idėja. Laikas — tai Kronas, praryjąs savo vaikus, negailestinga, nepermaldauja-

ma lemtis, verčianti žmogų į tamsųjį Aidą, iš kur niekas nebegrįžta. Mirties vaizdas nustelbia gyvybės ir gyvatos vaizdą ir prispaudžia pačiam gyvenimui ypatingą antspaudą. Visoj gyvybėj jau glūdi jos žuvimo priežastis. Todėl laiko pojūtis, mintis apie visų būtybių laikinumą bei nykstamumą sukelia baimę ir išgąstį; neišvengiamai ji naikina gyvenimo ir gyvenimo gėrybių vertę. Prieš laiko naikintojo baisybę blanksta visos jo teigiamybės, jo sugebėjimas užgydyti žaizdas, nušluostyti ašaras ir nutildyti skausmus, atgaminti tai, kas dingo arba žuvo. Ir tai suprantama. Atgaminama tiktai periferinė gyvenimo šalis (periferinis apvalkalas). Atgaminamos žmogaus arba gamtos išorinės medžiaginės gėrybės. O pati gyvybė, kaipo kūrybinis pradmuo, negali būti atgaminta. Laikas nesugrąžinamas. Praeitis niekuomet nebegrįžta ir negali vėl tapti dabartimi. Kiekvienas momentas, kiekviena situacija — vienintelė savo rūšies ir todėl nepakartojama. Kartą praleista proga jau nepriklauso nuo žmogaus valios. Kiekvienas netikras žingsnis, kiekviena klaida, lig tik įvykusi, tiesą pasakius, yra neišdildomas ir savo esme neatitaisomas faktas. Todėl ir gailesčio kančios (sąžinės graužimas) įgyja ypatingą aštrumą.

Štai tie jausmai ir mintys, kurie kyla dėl laiko negrįžtamumo. Tiesa, ne visos epochos ir ne visi amžiai patiria ir jaučia tai vienodu gilumu ir stiprumu. Senovės graikų gamtos filosofijai, artimai mitiškoms religinėms pažiūroms, tokios mintys visai svetimos. Net Herakleito filosofijoj tapimo principas, kuriame jau glūdi laiko negrįžtamumo idėja, neduoda progos gyvenimui pesimistiškai vertinti. Iš esmės šitos mintys ir nusiteikimai — pirmieji artėjančios senatvės požymiai, kai vis sunkiau ir smarkiau juntame praeities naštą, kuri sloginte slogina dabartį ir ateitį.

Tačiau laiko negrįžtamumas turi ir teigiamą šalį. Žmogus šiaip nebūtų kreipęs dėmesio į jį, jei jis nenusimanytų, kad kaip tik nepakartojamų gyvenimo situacijų ir įvykių vertės esama nepaprastos ir niekuo nepakeičiamos. Šitas jausmas (nuovoka) toks galingas ir gaivališkas, kad paprastomis gyvenimo aplinkybėmis paslepia laiko griaunamąjį veiklumą ir įgalina jį pamiršti.

Tačiau laiko intuicijoj reiškiasi dar trečias aspektas, kuris, rodos, iš pagrindų pakerta gyvybės ir gyvatos vertę. Ne tik tuo sielojasi žmogus, kad realus buvimas nepastovus, irus ir dulus; jį jaudina dar kita mįslinga laiko ypatybė: skaldydamas buvimą į praeitį, dabartį ir ateitį, jis kartu sunaikina jo realumą (tikrumą). Iš tikrųjų tikra realybė, rodos, esanti tiktai dabartis; tiktai jai tarpininkaujant realybėj dalyvauja praeitis ir ateitis. Praeitis tik todėl reali, kad ji buvo dabartimi. Ateitis vien tiek, kiek ji taps dabartimi. Bet, iš antros pusės, paties esamojo momento tiesioginis realumas nesugaunamas. Kai sakom: „tat yra", tai tat jau tapo, o tapęs drauge pavirto praeitimi ir nustojo buvęs dabartimi. O kiek tat dar netapo, bet tebetampa, tat yra ateityje ir yra būsimų momentų sąlygojamas bei įprasminamas; vadinas, jo dar nėra kaipo esamybės. Taip nyksta dabarties realumas. Rodos, ji nesanti kas kita, kaipo ideali riba, netąsus taškas, netrunkąs akimirksnis, kur nereali ateitis pereina į tokią pat nerealią praeitį. Žinoma, visą laiko idėjos paradoksališkumą gali iškelti aikštėn tik sąmoninga refleksija, kuri įpratusi iš šalies kontempliatyviškai žiūrėti į pasaulį ir gyvatą. Bet neryškia bei neaiškia lytimi ir šiaip žmogus nuvokia šitą antinomiją (nesutarimą) ir giliai būna josios jaudinamas (kankinamas). Abejodamas savo buvimo tikrybe, jis kartu abejoja ir gyvenimo verte, nes gyvenimo vertė neatskiriama nuo jo realumo. Todėl nerealumo mintis jam nepakenčiama. Ji turi būti radikaliai nugalėta. Priešingai, neišvengiama jos pasekmė — paties gyvenimo sunaikinimas.

Iš šitos nepaprastos laiko problemos svarbos gyvenimui galima suprasti, kodėl ji taip rūpi religinei minčiai. Visos religinės pasaulėžvalgos stengiasi šiaip ar taip laiko antinomiją išspręsti ir surasti būdą jai nugalėti. Šitie būdai ar keliai, žinoma, labai įvairūs; kiekvieno iš jųjų ypatybės pareina nuo bendro religinės pasaulėžvalgos nusistatymo. Tačiau visoj šioj įvairybėj aiškiai išsiskiria dvi pagrindinės srovės, atitinkančios du svarbiausius religinės sąmonės aspektus: *transcendentinį* ir *imanentinį*. Kiekviena tikra religija pripažįsta, šiaip ar taip, šalia žemiškos gyvatos dar kitą, dažniausiai aukštesnę tikrovę, kuri

ne tik veikianti empirišką buvimą, bet ir lemianti jo prasmę ir vertę. Atsižvelgiant į tai, kaip suprantamas savitarpio santykis tarp šiojo ir anojo pasaulio, kinta ir požiūris į laiko problemą. Ji sprendžiama arba *dualistiškai*, arba *monistiškai*. Pirmuoju atveju prieš laikinį buvimą statomas antlaikinis, kaip kažkas kitoniška ir anapusiška, kur nėra nei praeities, nei dabarties, nei ateities, kaip amžinasis gyvenimas, kuriam svetima mirtis ir puvimas, kaip tikroji, nekintama ir tobula realybė. Tokia yra atsiskyrusios nuo gyvenimo religijos pažiūra, nurodanti transcendentinį išganymo kelią. Šiame pasaulyje laikas ir mirtis viešpatauja neaprėžtai, ir vien perėjęs į kitą būties planą žmogus galįs viltis išsivaduosiąs nuo laiko prakeikimo ir lemtingų jo pasekmių. Lyginamas su laukiamąja amžina gyvata žemiškasis laikinis žmogaus buvimas pavirsta nieku. Jo svorio centras iškeliamas už jojo ribų. Aiškiausiai šitas asketiškas religingumas (kuris nesvetimas ir krikščionybei) reiškiasi budizme. Nirvana — tai niekas todėl, kad ji neigia žemišką gyvatą. Bet gyvata priklauso nuo laiko, pasmerkta kentėjimui ir nykimui (puvimui) ir todėl pati yra mirtis, nebūtis. Vadinas, ir nirvanoj iš tikrųjų neigiama ne gyvata, bet mirtis (laikinumas), ne būtis, bet nebūtis, ir pasiekiamoji joje palaima nėra kas kita, kaip išvaduotas nuo laiko ir nebūties baisybių gyvenimas.

Tačiau asketiškojo religingumo transcendentinis kelias nenugali laiko iš esmės kaip tik ten, kur jis viešpatauja, t. y. šiame (žemiškame) pasaulyje, bet guodžia tik nurodymu, kad laiko galia nesanti neaprėžta, kad esąs anasis pasaulis, kuris nuo jojo nepriklauso. Bet empiriškojo buvimo ir jo vertės neigimas negali jo panaikinti, negalima net jo paversti ruošimusi mirčiai, — mažų mažiausia kiekvienu atveju tai kelias, kurs neprieinamas visai žmonijai. Be to, ir pati religinė mintis (sąžinė) nesitaikina su galutiniu atsiskyrimu nuo gyvenimo. Ji reikalauja, kad jis būtų nepaneigtas, o patobulintas bei pakeistas, ir kad toks patobulinimas ir pakeitimas vyktų ne ateityje... bet kaip tik dabar, kiekvienu atskiru laikinio buvimo momentu. Žemiškoji gyvata turi pasidaryti tobulos Dieviškosios Gyvatos at-

spindžiu ir atgamu. O tai galima tik nugalėjus laiką pačiame laike ir atradus jo nebūtyje tikrą jo realų pagrindą. Tokį sprendimą nurodo antroji, imanentinė pažiūra, kuri kad ir neneigia empiriškojo ir anojo pasaulio priešingumo, bet vis dėlto pripažįsta jų pirmapradišką ir esmingą vieningumą. Apie šitą imanentinį kelią mes kalbėsime toliau: kaip jį supranta mūsų laikų žmogus; kokią reikšmę turi toks supratimas dabartinės kultūros gyvenimui ir ypač žmogaus elgimuisi su savo *kūnu*.

III

Bet iš pradžių įsisąmoninkim tiksliau, ką iš tikro reiškia: nugalėti laiką paties laiko ribose? Juk gamtinis laiko mechanizmas nesiduoda žmogaus valdomas. Laikas visuomet paliks tai, kas jis yra. Jo negrįžtamumas negali būti panaikintas; nepašalinamas ir jo susiskaidymas į praeitį, dabartį ir ateitį. Galima, vadinas, nugalėti tiktai neigiamąsias laikiškumo pasekmes, kurios sugriauna gyvatos realumą bei vertę ir paverčia ją gyvatos iliuzija, pačios nebūties buvimu... Kitaip sakant, paties laiko savumuose reik surasti tokios potencijos (galimybės) ir jėgos, kurios ne tik galėtų sustabdyti jo griaunamąjį poveikį, bet ir galėtų būti sunaudotos pačiam gyvenimui kurti ir tvarkyti.

Tokios jėgos bei potencijos kaip tik glūdi pačioj žmogaus gyvybėj, jos prigimtyje, jos „organiškojoj" sąrangoj. Iš tikrųjų: *kol mes paprastai, naiviai, per dienų dienas gyvenam savo gyvenimą, kol mes grimzte nugrimzdę į jo darbą, reikalų ir rūpesčių periodišką kaitaliojimąsi, mes nepastebim paties laiko;* jis mūsų juntamas ir patiriamas tik potencialiai — pačiame gyvatos procese. Ir vien tada, kai šita normali buvimo eiga kiek sutrukdoma, kai vienas arba kitas reikalas bei noras lieka nepatenkintas, kai kuris nors įvykis, netikėtai užklupęs, sustabdo mūsų darbą ir sugriauna mūsų sumanymus, kai mūsų veiksmai ar veikla nesiderina su aplinkinio gyvenimo tempu arba mes netenkam galimybės veikti ir mūsų buvimas pasidaro tuščias ir nuobodus, pagaliau, kai žūsta arba miršta tai, kas sudarė mūsų gyvatos neatskiriamą dalį ir gėrybę, — vien tada prieš mūsų

akis stoja patsai laikas ir mes pirmąkart pagaunam (suvokiam) ir patiriam jįjį kaip kažką ypatinga ir savarankiška: tačiau pati šita laiko pagava (percepcija) dar akla, nesąmoninga ir neveda prie laiko pažinimo. Staiga iškilusi ji gali tokiu pat staigiu būdu pranykti ir paskęsti kasdieninio gyvenimo potyrių srovėje.

Kad ji, toji pagava, pasidarytų neakla ir, išsiskleidusi į ryškią intuiciją (betarpišką regėjimą, patyrimą), įsitvirtintų sąmonėj kaip atskira ypatinga mintis, ji turi atpalaiduoti žmogaus dėmesį nuo tiesioginių gyvenimo reikalų ir pritraukti jį prie savęs, paties laiko pagavos. Tiktai tada pasireiškia laikiškumo tikra prigimtis ir visas jo antinomiškas (nesutariąs) mįslingumas. Tiesa, pats gyvenimo vyksmas savo išvidine dialektika priverčia žmogaus mintį išeiti iš to vyksmo ribų ir kartu kreipti akis į laiko intuiciją. Tačiau kol jis dar nenustojo savo pirmykščio naivumo ir kol neužkrėstas refleksijos (mąstymo), jame paslėpta laiko nuovoka kitoniška, būtent: itin *jaučiamas gyvatos tolydinumas, tolydinis kiekvieno momento perėjimas į kitą, paskesnį ir tik šito tolydinio vienumo fone išsiskiria jo pagrįsti atskiri momentai, kurie priskiriami praeičiai, dabarčiai arba ateičiai.*

Kiekvienas veiksmas, arba darbas, *trunka,* t. y. pereina per daugelį momentų ir todėl tebevykdamas apima praeitį, dabartį ir ateitį. Jis turi pradžią, vidurį ir pabaigą. Kai jis prasidėjo, jo pradžia jau praeityje; bet ne tik joje: pradžia laikosi ir dabartyje ir leidžia darbui, arba veiksmui, trukti, tęstis. Ir vien todėl, kad dabartis grindžiasi praeitimi ir įtraukia jąją į save, darbas vyksta, sekasi, eina pirmyn ir artėja prie pabaigos. Bet jo galas dar ateityje. Taigi darbas vyksta kaip reikiant, jis atlieka savo uždavinį tiek, kiek dabartis nukreipta į ateitį ir, jąją numatydama, taiso kelius jos įvykimui. Vadinas, dabartis ir, jai tarpininkaujant, praeitis įgauna savo prasmę iš ateities, nes darbo pradžia turi akivaizdoj ir jo tąsą, ir pabaigą; juk, priešingai, ji nebūtų buvusi pradžia. Todėl ir praeitis, išlikdama dabartyje, numato ateitį; taip pat kaip ir ateitis, vadovaudama dabarčiai ir jąją įprasmindama, kartu prispaudžia savo antspaudą praeičiai. Tokiu būdu kiekvienas darbas arba veiksmas vyk-

damas suveda praeitį, dabartį ir ateitį į vieną prasmingą visybę, kur ne tik pirmiau einantieji momentai pagrindžia ir paremia paskesnius, bet ir šie pastarieji, kaip numatomas tęsinys arba tikslas (siekinys), sąlygoja ir formuoja pirmesniuosius. — Tiesa, kiekvienas darbas arba veiksmas gali būti pertrauktas prieš pabaigiamas. Tokiu atveju jis jau nebėra esamas ir jo ateitis palieka tik neįvykdyta galimybe. Tačiau tai nereiškia, kad kartu panaikintas jos ryšys su praeitimi, pareinąs nuo paties darbo prasmės. Jei ateitis neįvykdyta, tai kartu ir praeitis neužbaigta. O jei praeitis jau užbaigta ir nieko nebereikalauja iš ateities, tai nėra ir to prasmingo ryšio, kurį nustatytų tarp jųjų jas apimąs veiksmas (darbas). Iš to aiškėja: *ta paslėpta ir dar neryški laiko nuovoka, kuri atsiranda darbui vykstant, sąlygojama šio darbo arba veiksmo prasmingos vienybės.* Ji susieja praeitį, dabartį ir ateitį į vieną vieningą procesą, kuriame jos, kaipo būtini jo momentai, sąlygoja viena kitą ir todėl visos yra vienodos reikšmės ir vertės. Nė vienam iš šių momentų negali būti priskirta pirmenybė. Negalima, pvz., sakyti, kad ateitis, būdama proceso tikslas, valdo ir lemia praeitį ir dabartį, nes sprendžiamasis balsas priklauso procesui kaipo visybei, ir tiktai kiek ateitis šitai visybei atstovauja, ji įgauna vadovaujančio tikslo vertę. Bet ir praeitis, ir dabartis neturi realumo atžvilgiu pirmenybės prieš ateitį. Praeityje nugula jau įvykdytos proceso (darbo) fazės; dabartis — aktualus realizavimo, vykdymo momentas. Ir pirmuoju, ir antruoju atveju ne tik atskiro momento vertė, bet ir jo realumas pareina nuo jo santykio su proceso visuma. — Tokiu būdu kiekviename prasmingame veiksme, kuris baigiasi apčiuopiamais rezultatais, laiko neigiamybės įgauna teigiamą vertę: laikas nebenaikina, bet, priešingai, kuria. Jo negrįžtamumas, neleidžiąs nė vienam iš tų momentų pasikartoti, reiškia ne ką kita, kaip paties kuriamojo (gaminamojo) veikimo pažangą; kiekvienas momentas įneša į bendrą santrauką kažką nauja, savotiška, ko negali duoti nė vienas kitas momentas. Pagaliau ir gyvatos realumas ne tik negriaunamas, bet, atvirkščiai, tvirtinamas kūrybiniam procesui

vykstant, nes kiekvienos jo fazės tikrumas laiduojamas tuo, kad ji įeina, kaipo neatskiriama dalis, į proceso visybę. Žinoma, laikiškumo neigiamybės pasirodo tučtuojau, lig tik kuriamasis veiksmas susiduria su kliūtimis, kurios arba visai jį sustabdo, arba išardo jo išvidinį ritmą; pasireiškia jos ir tada, kai žmogus, atsitraukęs nuo to darbo, į kurį buvo įknibęs, pastebi, kad dėl jojo iš akių yra išleista daug kitų svarbių gyvenimo aplinkybių ir kad praleista nebegalėsi pataisyti arba papildyti. Vis dėlto pati kuriamojo (gaminamojo) veiksmo prigimtis nurodo kelią paties laiko ribose laiko neigiamybėms iš principo nugalėti: *reik tiktai aikštėn iškelti glūdinti veiksme (darbe) laiko nuovoka ir padaryti ji vadovaujančiu sąmoningo gyvenimo pradmenimi (principu).* Kitaip sakant, reik paversti visas gyvenimas tokia kuriamąja veikla, arba, tiksliau, visetu tokių veiksmų, kurie vienas kitą sąlygoja bei papildo, ir suvesti aukščiausio gyvatos tikslo vieningumą į sisteminę visybę. Žinoma, toks gyvenimo sutvarkymas empiriškai gali būti pasiektas tik apytikriai. Bet tai jokiu būdu nemažina jo praktiškos reikšmės. Kiekvienu atveju aišku: *kuo geriau sutvarkytas gyvenimas, kuo tobulesnė hierarchinė sistema tų veiksmų, kurie jį sąlygoja, kuo geriau yra pritaikytos jo išorinės sąlygos prie išvidinių ir išvidinės prie išorinių, tuo daugiau stabdomos ir nugalimos griaunamosios laiko tendencijos (poveikiai).* Tokiu tvarkingumo pradmenimi grindžiama kultūra. Kiekviena kultūra sudaro ypatingą, t. y. tam tikru ypatingu principu paremtą žmogaus veiklos ir buvimo santvarką. Tai, kas ją formuoja ir kala, yra visų pirma jos organizacinis principas, kurs įveikia laikiškumo neigiamybes, t. y. kultūros darbas. Kuo aukštesnė kultūra, tuo giliau jos organizacija (santvarka) įsibrauna į socialinį ir individualinį gyvenimą, į politiką ir visuomeniškumą, į buitį ir auklėjimą, į mokslo ir meno kūrybą, į moralinį ir religinį gyvenimą. Kultūrinį darbą (veiklumą) apibūdina pirmiausia ne tai, kad jis išlaiko jau įgytas gėrybes bei vertybes, bet tai, kad sukaupia naujų; ir tik sukaupdama nauja, kultūra gali išlaikyti (arba atgaminti) sena.

IV

Mes esame matę: laiko aspektas, kuris apibūdina kultūrinį darbą, tuo pasižymi, kad žmogus, įknibęs į atliekamąjį veiksmą, patiria to veiksmo prasmingą vienybę. Tai reiškia: žmogaus dėmesys kreipte nukreiptas į gaminamus padarinius ar rezultatus. Šitie padariniai bei rezultatai visuomet esti tam tikros objektyvinės gėrybės, arba vertybės, kurios šiaip ar taip tebebūna ir tada, kai sukūrusis jas veiksmas jau nustojo vykęs. *Šių gėrybių ir vertybių visetas, arba, tiksliau, sistema, sudaro tai, kas paprastai vadinama objektyvine kultūra;* ji stovi kaipo kažkas savaiminga prieš *subjektyvinę kultūrą, t. y. prieš paties subjekto gyvenimą, kuris ją kuria (gamina) ir sunaudoja.* Mes galim todėl suformuluoti savo tezę ir taip: *tame aspekte, kuriuo laikas pasireiškia kultūriniame darbe, subjektyvinė kultūros šalis orientuojasi į objektyvinę.* Apie kultūrinį veikimą sprendžiama ir jis vertinamas iš jo pasiektų objektyvinių rezultatų. (Turimas akivaizdoj tik europiečių požiūris į kultūrą.)

Kultūrinis darbas — štai tas kriterijus, kuriuo matuojama individo gyvatos vertė; ir ne tik paskiro individo, bet ir visuomenės, ir net tautos vertė. Tiktai tiek, kiek tarnaujama kultūrai, t. y. turtinama ji kažkuo nauja, pripažįstama teisė jos gėrybėmis naudotis. Tokiu būdu kultūrinis darbas įgyja per savo objektyvinius padarinius tam tikrą absoliutinę vertę; tuo tarpu visa, kas nėra darbas ir nesurišta su juo (pvz., poilsis, pramogos), reikia visuomenės akyse pateisinti. Bet subjektyvinė kultūra priklauso nuo objektyvinės dar kitu atžvilgiu: savo individualiniuose pasireiškimuose ji apribota paskiro žmogaus buvimu. Objektyvinei kultūrai, priešingai, šitos ribos neturi svarbos. Kuo toliau ji plinta ir rutuliojasi, tuo daugiau ji perauga subjektyvinę kultūrą. Ne tik paskiro individo mirtis, bet ir ją sukūrusios tautos žuvimas nepaliečia jos iš esmės. Ji tebegyvena ir naujam subjektui pavadavus senąjį. Tuo tarpu kultūros subjektas, vis tiek ar individas, ar tauta, gali nugalėti savo istorinio buvimo apribotumą ir įsiamžinti vien sukurtose jo ar jos objektyvinėse vertybėse. Kultūrinė veikla panaikina jų indivi-

dualinės gyvatos atskirumą ir įtraukia jį ir ją į antindividualines ir net antnacionalines sąjungas ir organizacijas, kurių reikšmė sąlygojama tuo, ką jos įneša į objektyvinės (daiktinės) kultūros lobyną. Bet dar daugiau. Kultūrai rutuliojantis ne tik subjektyvinis jos momentas orientuojasi į objektyvinį, bet net pati ją kurianti dvasia šiek tiek sudaiktėja ir pavirsta tam tikra objektyvine būtimi. Iš tikrųjų: kiekviena kultūra remiasi tradicija: tik dėl tradicijos praeitis tebegyvena dabarty. Bet kaip įvyksta šis gyvas dabarties su praeitimi susirišimas? Tradicija laikoma atmintyje, bet ne kaipo paprastas atsiminimas, kurį kiekvienas paskiras žmogus savo nuožiūra gali prisiimti arba atmesti, bet kaipo stovinti prieš jį realybė, kuri daugiausia nulemia bendrą jo gyvenimo sąrangą bei pakraipą. Vadinas, jau tradicijoj praeitis įgauna objektyvinį pobūdį. Bet to dar nepakanka. Kad kultūra žengtų pirmyn, praeities objektyvacija (sudaiktėjimas) neturi sustoti šitame laipsnyje, kuris dar šiek tiek pareina nuo subjektyvinių sąlygų, bet turi pasiekti savo galutinę ribą, pavertus praeitį daiktine medžiagine būtimi tikra žodžio prasme, t. y. visuma daiktų, kurie jau visai nepriklauso nuo savo gamintojo ir gyvena savo ypatingą ir savaimingą gyvenimą. Iš tiesų: visa, kas lemia bei sąlygoja kultūrinio žmogaus buvimą ir veiklumą, jo buities aplinka, vartojamieji įrankiai, susisiekimo priemonės, knygos, laikraščiai, meno veikalai, pagaliau ir politinio bei socialinio gyvenimo įstaigos, — tai visa ne tik praeities išoriniai kultūrinės veiklos padariniai, bet organiški jos gaminiai, kuriuose sudaiktėjo jos kūrybinė dvasia, kuriuose ji tebegyvena paslėpta potencialine lytimi. Šitas praeities gyvenimas, besitęsiąs daiktuose, dažniausiai pasilieka už mūsų sąmonės ribų. Mums pirmiausia rūpi, ar daiktas vartotinas ir koks jo vartojimo būdas. Ir kuo daugiau mes prie jų pripratę, tuo mažiau mūsų suvokiamas (juntamas) paslėptas juose prasmingumas. Būna, žinoma, atvejų, kai praeitis sudaiktėjusi visai atsiskiria nuo dabarties, ir naujoji karta ją ištisai užmiršta. Toks tradicijos nutrūkimas visuomet skaudžiai atsiliepia kultūrai, išardydamas jos organišką vienybę. Bet normaliomis aplinkybėmis ryšys su tradicija nenutrūksta. Jis iškart atgyja ir pasidaro

aktualus, lig tik mes nustojam žiūrėję į daiktus vien praktiškai ir imamės domėtis teoretiškai jų kilme bei istorija arba kai norim patys juos atgaminti, iš naujo sukurti. Tokiu atveju dabartis arba paprastai atkartoja praeitį, arba imasi ją pagrindu savajai kūrybai.

V

Tačiau kartu su dvasios sudaiktėjimo procesu, kurs lydi kultūros rutuliojimąsi, vyksta ir atvirkštinis procesas (ypač Europos kultūroj), būtent dvasios nusikūnijimas, arba dvasios nuo kūno atsiskyrimas. Ir tiktai šių dviejų procesų sąveikoj pasireiškia visai aiškiai priešingumas tarp objektyvinės kultūros (t. y. pagamintų jos daiktų viseto) ir kuriančiojo ją subjekto intelekto (dvasios). Šitas priešingumas kultūros sąmonėj iškyla palyginti vėlai. Primityviam žmogui jisai svetimas. Tai, ką jis vadina dvasia, yra visai kitokios kilmės idėja, kuri toli gražu nepriešinga medžiaginiam pasauliui. Ir tai suprantama: pirmapradėj kultūroj dar nėra pagrindinės šito priešingumo sąlygos: to objektyvinės kultūros savarankiškumo, kurį ji pasiekia tik vėlesnėse savo evoliucijos stadijose. Kovodamas dėl savo būvio ir tvarkydamas gyvenimą, primityvus žmogus daug daugiau pasitiki savo kūno atsparumu bei patvara, savo rankų ir kojų vikrumu bei stiprumu, savo klausos ir regėjimo aštrumu negu tomis gana menkomis techniškomis priemonėmis (puolimo ir gynimosi ginklais, gaminimo įrankiais), kuriomis jam pavyko apsirūpinti. Vyriausias ir beveik vienintelis visų jo techniškų galimybių (t. y. galimybių veikti ir valdyti aplinkinį pasaulį) šaltinis yra jo kūnas, ir todėl kūnas sudaro čionai tikrą objektyvinės kultūros pagrindą. Bet kūnas nestovi prieš žmogų taip, kaip visas kitas išorinis pasaulis. Priklausydamas kartu ir šiam pastarajam, ir pačiam subjektui, kaip neatskiriama jo dalis, jis tarpininkauja tarp žmogaus ir jo aplinkos. Kol objektyvinė kultūra sutelkta (sukaupta) žmogaus kūne ir šiek tiek apribota jam įgimtų arba jo įgytų sugebėjimų, įpročių ir įgūdžių (automatizmų), ji dar neatitrūksta nuo subjekto buvimo, kaip visi jo paga-

minti daiktai ir prietaisai. Panašiu būdu išlaiko tiesioginį ryšį su subjektu ir dvasinė kultūros šalis. Ji tegyvena pereinančiuose iš vienos kartos į kitą padavimuose, papročiuose, buityje, kulte (apeigose), kalboje, žodžiu, visame tame, kas kiekvieno individo natūraliai pasisavinama ir kas neišvengiamai pasidaro jo išvidine nuosavybe. Taigi šitoj pirmykštėj, dar nediferencijuotoj rutuliojimosi stadijoj beveik visa objektyvinė kultūra tilpsta tų galimybių ribose, kurios glūdi žmogaus psichofizinėje prigimtyje; ir todėl ji visai yra jo valdžioj. Atsižvelgdamas į duotojo momento reikalavimus, primityvus žmogus gali savo jėgomis, apsieidamas be jokios pagalbos iš oro, aktualizuoti (įvykdyti) bet kokią iš šių galimybių. Šiuo atžvilgiu jam savęs užtenka (žinoma, tik aplinkoje, prie kurios jis prisitaikinęs), ir jo kultūra ištisai aktuali, ištisai priklauso esamybei.

Tolesnis kultūros rutuliojimasis pasižymi tuo, kad kūnas (kaipo psichofizinis organizmas) palaipsniui nustoja viešpatavęs objektyvinėj kultūroj. Tiesa, visai jo reikšmė negali būti panaikinta — priešingai, nutrūktų ryšys tarp objektyvinės ir subjektyvinės kultūros, bet tiesioginė jo veikimo sfera vis daugiau ir daugiau siaurinama ir pagaliau paverčiama minimumu. Kūno funkcijas palaipsniui perima objektyvinė kultūra tikslia prasme, t. y. visuma tų daiktų, įrankių, mašinų ir įstaigų (organizacijų), kurios atsiranda civilizacijai tebeaugant ir tebeplintant. Iš pradžių kiekvienam darbe, kiekvienoj gamyboj lemiamas vaidmuo priklauso rankoms; įrankis tik papildo ir stiprina jų judesius ir veiklumą. Vėliau rankos funkcija tuo pasibaigia, kad ji įjudina mašiną, kuri yra užėmusi jos vietą ir be galo pralenkia rankos išgalėjimą (kiekio ir kokio atžvilgiu). Tokiu pat būdu ir visi kiti kūno nariai bei organai, kurių padedamas žmogus santykiauja su aplinka ir ją veikia (kojos, pojūčių organai, kalba), arba ištisai šalinami iš gamybos procesų ir apskritai iš kultūrinės veiklos, arba palieka svarbiausią darbo dalį visokiems technikos įrankiams ir prietaisams. Maža to: panašią materializaciją (sudaiktėjimą) patiria net žmogaus psichinis veiklumas, kiek jis pagrįstas jo organiškąja prigimtimi. Gyvoji atmintis užleidžia vietą raštingumui, knygai; arba ją pavaduoja fotografijos, nuo-

traukos ir fonografo plokštelės. O ten, kur negyvi daiktai nepajėgia atlikti žmogaus organizmo funkcijų, šitą darbą perima socialinės ir politinės įstaigos bei organizacijos, kurios įgyja tokį pat nepriklausomumą nuo individo kaip ir medžiaginiai daiktai. Tačiau nurodytajam procesui, t. y. kūno reikšmės sumažėjimui ir siaurėjimui objektyvinėj kultūroj, padeda dar kita aplinkybė (momentas), būtent paties kultūrinio darbo diferenciacija ir specifikacija. Iš kiekvieno amatininko reikalaujamas tam tikras įgūdis, tam tikras rankų vikrumas ir akių taiklumas. Bet toks įgūdis pareina nuo tikslingumo ir suderinimo griežtai apribotos judesių grupės, kurios reikia kaip tik tai amato rūšiai. Visos kitos kūno potencijos lieka neaktualizuotos todėl, kad negali būti sunaudotos profesijos reikalams. Kuo daugiau rankų darbas pakeičiamas mašina, tuo daugiau siaurėja kūno profesionalinių funkcijų sfera, tuo prastesnė pasidaro sistema tų judesių, kurie reikalingi mašinai valdyti. Dažnai pakanka paspausti spragtuką arba pasukti dalbą. Jei pradžioje gamybos priemonės (prietaisai) turėjo derintis prie žmogaus kūno ir jo organizacijos, tai vėliau kūno judesiai turi derintis prie savaimingos ir savarankiškos mašinos. Tokiu būdu objektyvinės kultūros centras visai perkeliamas į subjekto nepriklausomą daiktų pasaulį; kūno vaidmuo tesibaigia grynai tarnybine ir išorine funkcija, kuri visai nenulemia gamybos proceso esmės arba sąrangos. Itin aiškiai tai galima matyt iš to, kaip kinta santykis tarp kūno ir kultūrą kuriančiojo proto.

Primityvaus žmogaus protas yra išplitęs (išsisklaidęs) visame jo kūne, visuose kūno nariuose ir organuose. Amatininkui užtenka turėti „protingas" rankas, „protingas" akis. O dėl mūsų laikų kultūrinio žmogaus (europiečio), tai iš jo visų mažiausia reikalaujama „kūniško" proto (kūno protingumo). Jo protas tilpsta (sukauptas) dviejuose poliariniuose taškuose: *sąmonėj (arba, fiziologiškai kalbant, smegenyse) ir pagamintuose jo daiktuose*. Dabartinės kultūros buityje bei gyvenime į kūno ypatingus sugebėjimus ir potencijas beveik neatsižvelgiama; jie lieka už jos aktualių reikalų ir interesų sferos. Jos būdas reiškiasi visų pirma proto (intelekto) nusikūnijimu (atskirumu). Kaip tik

proto atskirumas leidžia dabartinei Europos kultūrai valdyti aplinkinę gamtą ir vis tobuliau ir tobuliau įkūnyti medžiaginių daiktų pasaulyje protingumo (prasmingumo) ir tikslingumo pradmenis. *Taigi objektyvinės kultūros sudaiktėjimą atitinka, kaipo būtina jo priešybė, proto nusikūnijimas, proto atsiskyrimas nuo kūno.* Mūsų laikų gyvenime materializmas (realizmas) ir idealizmas (spiritualizmas) išplaukia iš to paties šaltinio ir atstoja du papildančius vienas kitą aspektus to paties žmogaus nusistatymo arba požiūrio[1]. Todėl visai suprantama, kad dabartinėje filosofijoje nė viena iš šių srovių nepajėgia išstumti kitos ir savo išvidinio rutuliojimosi procese neišvengiamai pereina į savo dialektinę priešingybę. Tiksliųjų mokslų materializmas galų gale paverčia visą medžiaginį pasaulį idealia funkcionalinių ryšių ir dėsningumų sistema; o iš antros pusės, stovįs prieš jį idealizmas suvokia ir interpretuoja realybę atsižvelgdamas visų pirma į negyvą medžiaginių daiktų būtį. Juk protas, kuris, pasak Kanto, nustato gamtos dėsnius, yra kaip tik tas atsiskyrusis nuo kūno protas, kuris kuria objektyvinę daiktinę kultūrą[2]. Labai reikšmingas ir tas faktas, kad kūnas, kaipo kultūrinė jėga, iki paskutinių laikų nesudaro dabartiniam mąstymui svarbios aktualios problemos. Jisai tenkinosi psichofizinio paralelizmo teorija, kuri, tiesą pasakius, arba visai nesprendžia kūno su siela savitarpio santykio problemos, arba slapčiomis pripažįsta visai naivią materialistišką metafiziką. Bet ir pačiame kultūriniame gyvenime kūnas paprastai nestebimas, t. y. stebimas vien tada, kai jis susirgęs pasidaro kentėjimų priežastimi ir trukdo kultūrinio darbo normalią eigą. Kūnu rūpintis — tai reiškia mūsų laikais pirmiausia gydyti jo ligas, t. y. šalinti tas fizines ir fiziologines priežastis, kurios sukelia jo susirgimą, arba — geriau-

---

[1] Šitas idealizmas, arba spiritualizmas, ir kilme, ir savo pagrindiniais motyvais iš pagrindų skiriasi nuo to senovės idealizmo, kuriam ypač atstovauja platonizmas (žiūrėk žemiau).

[2] Vienašališkas intelektualizmas, kuriuo pasižymi europiečių auklėjimo ir lavinimo sistema, pareina galbūt daugiau nuo proto statytojo bekūniškumo bei abstraktumo negu nuo senovės tradicijų įtakos.

siu atveju — griebtis profilaktinių priemonių, kurti tinkamas kūnui išorines sąlygas. Devynioliktas amžius buvo medicinos pražydimo amžius; medicinos vadovaujama pradėjo plėtotis ir higiena. Bet kūno kultūra tikslia žodžio prasme, t. y. kūno lavinimas, kuris planingai jį disciplinuotų ir organizuotų jo gyvąsias jėgas, buvo — kad ir griežtai teoretinė pedagogika reikalavo — praėjusio šimtmečio gyvenimui visai nežinomas. Į kūną priprato žiūrėti kaip į tam tikrą daiktą, į sudėtingą, sukurtą gamtos mechanizmą, kurs taip pat, kaip ir visas medžiaginis pasaulis, duodasi veikiamas iš oro. Nors biologija ir fiziologija pažengė, bet kūnas pasidarė dabartiniam europiečiui kažkuo svetima ir beveik nesuprantama; ir galbūt jis netektų jokio intymaus santykio su juo, jei kūno reikalavimų jam neprimintų alkis, ligos, nuovargis ir lyties instinktas (t. y. ypač neigiamo pobūdžio reiškiniai).

Tiesa, pirmu žvilgsniu rodytųsi, jog kūno sumažėjimas kultūros gyvenime esąs grynai teigiamas faktas, nurodąs, kad žmogus palaipsniui nugali tas varžančias ribas, kurias jam stato kūno prigimties galimybės, ir išplečia savo valdžią į visą medžiaginį pasaulį. Šiuo atžvilgiu tai, be abejo, civilizacijos pažangos požymis. Bet nereik užmiršti: šis viešpatavimas išorinėje gamtoje žmogui kaštuoja labai brangiai: jis pakliūva į objektyvinės (daiktinės) kultūros vergiją ir nustoja valdęs tai, kas jam artimiausia — savąjį kūną.

VI

Žmogaus nuo objektyvinės kultūros pareinamybė pasireiškia dvejopai. Visų pirma ta pareinamybė — būtina pasekmė tos pranašybės, kurią įgijo objektyvinė kultūra, palyginta su subjektyvine, europiečių pasaulio raidoje. *Mūsų laikais ne daiktinė kultūra tarnauja žmogui, bet žmogus — daiktinei kultūrai.* Dalyvauti kultūriniame gyvenime — tai dalyvauti kultūriniame darbe, kuriančiame objektyvinės kultūros vertybes. *Kiekvienas europietis visų pirma yra specialistas, profesionalas, ir nuo jo profesinių savybių ir vertingumo pareina jo padėtis visuomenėj, jo*

vardas (reputacija), įtakingumas ir garbė. Profesija lemia ir formuoja jo interesus, jo skonį, pažiūras ir elgimąsi ir prispaudžia tokiu būdu visai jo gyvatai tam tikrą ypatingą profesinį antspaudą. Profesijoj žmogus paprastai netenka paties savęs, savo individinio gymio. Jis branginamas ir gerbiamas pirmiausia kaip gydytojas, advokatas, technikas, komersantas, ir pagaliau jis pats ima tai pripažinti bei pasisavina tokį savo asmenybės vertinimą. Profesinis apvalkalas ne tik nustelbia jo asmenybės tikrą branduolį, bet net pavaduoja jį, t. y. tasai apvalkalas pats pavirsta asmenybės centru.

Bet drauge vyksta dar kitas procesas. *Kuo aukštesnis kultūros laipsnis, kuo didesnė jos diferenciacija ir specializacija, tuo labiau mažėja atskiro individo, atskiro kultūros darbuotojo laisvė ir savarankiškumas, jo sugebėjimas sukurti savo jėgomis ką savarankiška, ištisa ir pilna*[3]*; kiekviename žingsnyje jis priverstas naudotis kitų specialistų pagalba ir su jų veiklumu derinti savąjį.* Priklausydamas nuo kitų bendradarbiavimo, jis priklauso ir nuo sudaiktintos kultūros, t. y. visų tų prietaisų, įrankių ir daiktų, kurių reikia jo darbui ir pačiai jo gyvatai. Atpalaiduodamas savo psichofizinį organizmą nuo nepakeliamo darbo, žmogus įdeda savo protą, savo žinias ir galias į kuriamą daiktinę kultūrą. Tiesa, šioji, sukaupta daiktuose, dvasinė energija pati tebelieka potencialioje lytyje; ji, taip sakant, demobilizuota, sukaustyta medžiagos inercijos ir atgyja vien tada, kai iš naujo susiduria su gyva nesudaiktinta subjektyvine dvasia. Tačiau šita sudaiktinta proto mobilizacija, — kad ir kaip dabartinė technika tobula, sugebanti nugalėti erdvės ir laiko nuotolius, — nėra vieno akimirksnio, vieno valios impulso dalykas, bet reikalauja laiko bei apskaičiavimo ir pareina nuo daugybės išorinių aplinkybių, kurios arba visai nepriklauso nuo paskiro individo, arba tik iš dalies yra jo valdžioje. Dabartinės kultūros žmogus toli gražu negali tvirtinti: *omnia mea mecum porto.* Jam paprastai neprieinama tokia būsena, kai visos jo organiškos ir dvasinės

[3] Išimtį sudaro šiek tiek meno kūryba, bet ji visų mažiausiai vaizduoja kultūrinio gyvenimo ir darbo bendrus bruožus.

jėgos būtų ištisai mobilizuotos (aktualizuotos). Priešingai, pats šių jėgų mobilizavimas pasidaro ypatingu kultūriniu aktu (darbu), kurs taip pat, kaip kiekvienas kitas kultūrinis veiksmas, trunka ir įvyksta tam tikra skirtingų momentų eile. Norėdamas veikti, dabartinis europietis turi visų pirmiausia rengti ne save (savo kūną, savo valią), bet visas tas medžiagines priemones, kurios tarnauja darbui ir gyvenimui, jis turi aktualizuoti praeities jėgas, sukauptas daiktinėj kultūroj, ir tokiu būdu, praeities padedamas, lemti ateitį. *Todėl ir kultūros darbuotojo gyvenimas beveik niekuomet nebūna suglaustas viename apibrėžtame momente; jis būtinai išplinta ir išsiskleidžia laike, vienas kitą sąlygojančių momentų eilėje.* Visų mažiausiai jis tilpsta dabartyje, esamybėje. Jis žengia iš praeities į ateitį. Esamybė reiškia jam ne ką kita, kaip ateities su praeitimi tolydinio ryšio realumą. Toks dabartinio žmogaus nugrimzdimas į darbo (ir gyvenimo) laikinį vyksmą išdirba (sukuria) jame ypatingą proto (protavimo) būdą. Mes jau matėm, kad tai — *nuogas* protas, atsipalaidavęs nuo savo organiško ir biologiško apribotumo. Bet kaip tik dėl šito nuogumo jo aktualizavimas priklauso nuo laiko. Jo pagrindas ir pradedamasis taškas — praeitis. Jisai subalansuoja sąskaitas ir, praeities sąskaita pasiremdamas, numato ir išskaičiuoja ateitį. Ties esamybe, dabartim, jisai nesustoja. Tai tik tarpinis punktas, kuris leidžia susieti ateitį su praeitimi. Ir todėl visose situacijose, kurios išeina už normalaus kultūrinio darbo ribų, kai esamybė staiga įgauna savarankišką reikšmę ir pasireiškia tuo sprendžiamu ir lemtinu momentu, kuris reikalauja iš žmogaus veikti *hic et nunc* (dabar čionai), kultūros darbuotojo protas išsiblaško. Jis bijo visko, kas netikėta ir nenumatyta, — o tokia kaip tik yra pati savaiminga esamybė, — ir stengiasi kiek galėdamas kruopščiu apskaičiavimu pašalinti iš savo kelio tokius nepaprastus atsitikimus arba su jais prasilenkti. O ten, kur toks apskaičiavimas negalimas, kur netikėtumai neišvengiami, jis stengiasi, nusimanydamas apie savo bejėgiškumą, apie tai negalvoti ir to nestebėti. Itin charakteringas šiuo atžvilgiu dabartinio europiečio požiūris į mirtį. Tai, kuo jis sielojasi mirčiai artėjant, yra arba palikimo (testamento) rei-

kalas, arba šeimos aprūpinimas, arba jo reikalų, idėjų ir projektų likimas ateityje. Arba galbūt klausimas, kaip prailginti gyvybę, atnaujinti organizmą. Bet jokiu atveju nejaudina nei pati mirtis, kaip paskutinis *hic et nunc*, kaip kraštutinė gyvenimo situacija.

Tačiau gali kilti klausimas: ar ne vienašališkai dabartinės kultūros protas mūsų apibūdintas? Ar mes neišleidžiam iš akių kaip tik vieno iš tipingiausių dabarties ypatumų, kurs ją esmingai skiria nuo visų kitų praeities gadynių? Ar mūsų laikų žmogus nepasižymi kaip tik tuo, kad jis tikrai *brangina* laiką ir yra išmokęs atsižvelgti į laikinumo faktorių daug geriau už bet kurią iš ankstesnių epochų? O kas sugeba skaitytis su laiku, tas, rodos, moka ir naudotis kiekvienu aktualiu momentu ir įgyvendinti glūdinčias jame potencijas. Ar šitas sugebėjimas valdyti esamąjį aktualų momentą nesudaro pagrindinio savitumo to amerikonizmo, kuris vis giliau įsiskverbia į visas dabartinės kultūros sritis ir vadovauja jos gyvenimo ritmui? Bet tegu mūsų charakteristika būna šiek tiek teisinga. Argi ji neturi akivaizdoj tiktai „teoretinį" žmogų, kabineto mokslininką, atitolusį nuo gyvenimo, t. y. tipą, kuris, tiesa, ir mūsų laikais gerokai išplitęs, bet vis dėlto jau priklauso praeičiai ir palaipsniui išstumiamas, net mokslininkų srityje, naujo, artimesnio tiesioginiam gyvenimui, žmogaus tipo? — Į visus šituos klausimus galima atsakyti klausimu: ką iš tikro reiškia atsižvelgti į laiką (skaitytis su laiku)? Ir kuriam galui tai reikalinga? Aišku, kad vien tai pačiai ateičiai, tiksliau, tam pačiam kultūriniam darbui, kuris sąlygoja dabartinio žmogaus požiūrį į laiką. Norint numatyti ateitį, reik atsižvelgti į esamybę, t. y. tikslingai ir ekonomiškai paskirstyti darbą laike, pakelti jo intensyvumą, pagreitinti jo tempą ir t. t. Bet tai grynai kiekinis skirtumas, kurs nekeičia žmogaus požiūrio į laiką ir ypač į esamybės reikšmę. Tiesa, šis kiekinis skirtumas nepalieka grynai kiekiniu, neišvengiamai jis sukelia kultūros gyvenimo sąrangoj tam tikrų atmainų, kurios kiek atsiliepia visam dabartinio žmogaus psichofiziniam būdui. Gyvenimo tempui greitėjant, kultūroj iškyla išvidinė krizė, ku-

ri, kaip pamatysim toliau, parengia naują požiūrį į laiką, naują jo suvokimą arba mažų mažiausiai sukuria palankias aplinkybes jam atsirasti. Bet tai viskas (ne daugiau).

Jei mūsų laikų europietis itin atsižvelgia į esamybę kultūriniam darbui racionaliai sutvarkyti, tai jis kartu paremia ir net stiprina objektyvinės kultūros viešpatavimą (pranašybę), kuris sloginte slogina visą dabartinės Europos gyvenimą. Štai dėl ko tas proto būdas, kurs pasireiškia ypač jo, taip sakant, atbulumu, žvelgimu į praeitį, apibūdina ne tik teoretiką, kabineto mokslininką, bet dabartinį žmogų apskritai. Be tam tikro teoretiškumo jis negali apsieiti, nors jis ir visai atsidavęs praktiškai veiklai. Ne ta prasme, kad jo protas būtų linkęs kontempliacijai, bet ta (anksčiau nurodyta) prasme, kad jis „nuogas", abstraktus. Veikdamas jis visuomet seka tam tikrais iš anksto nustatytais (išdirbtais) planais ir sumanymais ir drauge panašiu būdu sutvarko planingai ir visą savo gyvatą. Teoretiškasis tipas skiriasi nuo praktiškojo tipo pirmiausia ne tuo, kad jis mažiau atsižvelgia į esamybę, bet tuo, kad jis principiškai (iš esmės) nukreiptas į praeitį. Praktikas, priešingai, orientuojasi ateities linkui. O jeigu teoretikas paprastai tuo charakterizuojamas, kad jis gyvena apskritai anapus laiko ir į viską žiūri *sub specie aeternitatis*, tai toks jo pakilimas virš laikiškumo galimas vien todėl, kad teoretikas nusikreipęs į praeitį. Net tada, kai jis žiūri į ateitį, jis tebelieka savo pagrindinio nusistatymo ribose: ir ateitį jis mato jau tapusią (pabaigtą), t. y. iš praeities aspekto. Praktikas, atvirkščiai, ištisai gyvena ateityje, nes veikia bei dirba dėl ateities ir ateičiai. Ir dabarčiai jis skiria daugiau dėmesio vien todėl, kad tai — pradedamasis taškas ateičiai veikti. Bet nei vienas, nei antras nepripažįsta esamybės savarankiškos reikšmės. Abu — ir teoretikas, ir praktikas — visų pirma kultūros darbuotojai ir, būdami tokie, vienodai esti laikiškumo ir objektyvinės kultūros valdžioje.

Taigi toks proto nustatymas, kai žvelgiama į esamybę vien kaip į aktualų kultūrinio veikimo momentą ir priskiriamas jai grynai tarnybinis vaidmuo, visai priklausantis nuo praeities ir

ateities, sudaro charakteringą dabartinio europiečio sąmonės ypatumą. Jisai organiškai susijęs su objektyvinės kultūros vyravimu. Skaidriausia jo išraiška — tas darbo kultas, kuriuo gyvena ir maitinasi dabarties moralinis patosas. Darbas, prasmingas, organizuotas darbas, pasidarė beveik kultūros ir žmoniškumo sinonimu. Darbas lemia žmogaus buvimo vertę bei prasmę. Bet kaip tik darbas ir reikalauja, kad dabartis (esamybė) būtų paaukota ateičiai, t. y. kuriamajai objektyvinei kultūrai. Tačiau šis darbo kultas yra nustatytas pirmą kartą ne darbo žmonių (ne proletariato). Tai trečiojo luomo — buržuazijos kūrinys. Viešpatavimą pasauliui, vadovavimą kultūrai ji nukariavo darbu. Todėl ir apibūdinta anksčiau laiko koncepcija pažymi ypačiai Europos buržuazinę kultūrą[4].

VII

Tačiau grįžkim prie pagrindinio klausimo, kurį buvom pradėję nagrinėti. Viskas, kas buvo pasakyta apie dabartinę Europos kultūrą, turėjo mums parodyti, kokį kelią ji yra pasirinkusi laikiškumo neigiamybėms nugalėti: *visam žmogaus gyvenimui turįs vadovauti kultūrinis darbas, arba, kitaip sakant, subjektyvinė kultūra turinti tarnauti objektyvinei.* Tebelieka atsakyti į kritišką klausimą: *ar iš tikrųjų šis kelias veda prie numatyto tikslo? Ar jis atitinka pačią kultūros esmę? Ar galbūt jis kiek iškraipo (sužaloja) tikrąją jos prasmę ir kartu išardo bei sugriauna jos kuriamąsias jėgas? Ar iš tikrųjų kultūrinis darbas yra tokia panacėja, kuri išvaduoja žmogų nuo laikiškumo vergovės ir patiekia jo gyvatai tvirtą, nesunaikinamą pagrindą?*

Visų pirmiausia reik išsiaiškinti: *kuo gali būti pateisintas objektyvinės kultūros viešpatavimas bei pirmenybė?* O dėl jos kilmės, ji gimsta iš subjektyvinės kultūros; bet ir tolesnis jos buvi-

[4] Socialistinė ir komunistinė kultūra (kaip ją supranta dabartiniai socialistai ir komunistai) šiuo atžvilgiu ištisai priklauso nuo buržuazinės kultūros. Ji tik yra pakėlusi absoliutinio principo laipsniu tą darbo įvertinimą, kuris buvo nustatytas buržuazinės kultūros (kas nedirba, tenevalgo!).

mas ir vertingumas kultūriniam gyvenimui visiškai pareina nuo subjektyvinės kultūros. Objektyvinė kultūra, paimta atskirai, yra kažkas sudaiktėjęs ir netekęs gyvybės, arba, tiksliau, jos gyvybė pagauta tos medžiagos, kurią ji yra suformavusi, ir todėl būna nejudri, tarytum sustingusi. Tiktai tada ji atgyja iš naujo, kai sukūrusi ją subjektyvinė kultūra vėl ją apima ir suteikia jai savosios gyvybės. Tiktai tiesioginiame sąryšyje su subjektyvine kultūra ji įgyja aktualią būtį, t. y. būtį tikra žodžio prasme. Bet jei taip yra, tai pamatuoti gyvenimo tikrovę kultūriniu darbu, subordinavus subjektyvinę kultūrą objektyvinei, — negalimas daiktas, *nes kaip sugebėtų laiduoti žmogaus gyvenimo realumą toks momentas, kuris pats gauna savo realybę iš subjektyvinio gyvatos gaivalo?* Hegelio terminologiją vartojant, galima išreikšti šita mintis ir taip: objektyvinė kultūra — tai kultūros kitoniškumas (kitoniška būtis). Kad ji pasitvirtintų ir pareikštų savo esmę, ji turi išeiti iš savo subjektyvinės būties ribų ir objektyvuotis daiktinėj kultūroj. Tačiau išvidinis kultūros rutuliojimasis negali pasibaigti šituo objektyvavimosi procesu, nes rutuliojimosi prasmė jo nesąlygojama. Lig tik ji ištisai pavirsta savo daiktiniu kitoniškumu ir jame sustingsta, ji pragano pati save ir miršta. Ji gali išlaikyti savo kuriamąsias jėgas tiktai grįždama prie savo subjektyvinio šaltinio ir kildama iš kitoniškumo būsenos į aukštesnį *sau būties laipsnį*. Kitaip sakant: *kultūros kitoniškumas, jos objektyvavimasis — būtinas momentas kultūros gyvenime; bet tik momentas, kuris turi būti pripažintas, bet kartu ir nugalėtas ir subordinuotas naujam, aukštesniam momentui.*

Tiesa, gali rodytis, kad išeitis iš šito ydingo rato glūdi pačioj kultūrinio darbo sąvokoj. Kaip tik kultūrinis darbas neleidžia, kad ryšys tarp subjektyvinės ir objektyvinės kultūros nutrūktų, sujungdamas jas nesiliaujančios kūrybos procese, kuriame viena nuolat pereina į kitą. Suvesdamas į vienybę abudu kultūros momentu, jisai nepriklauso nuo išorinio tikslo (t. y. objektyvinės kultūros, atskirai imamos), bet pats save patenkina, t. y. vaidina kartu ir priemonės, ir tikslo vaidmenį, pats

save pamatuodamas ir pateisindamas. Tačiau šita išeitis tik tariama: *tai iliuzija, gimstanti iš to, kad mes, neįsisąmoninę tiksliai kultūros sąvokos, neteisėtai tapatybinam ją su kūrybos sąvoka.* Tuo tarpu šios sąvokos toli gražu nesutampa. Nors darbas galų gale ir remiasi kūryba, bet, imamas konkrečiai, jis dažniausiai nėra kūryba, bet tik vykdo jau anksčiau nustatytus nurodymus ir sumanymus. Vadinas, visais šiais atvejais jisai savęs nepatenkina, bet pareina nuo kažko kito, už jojo ribų esančio. O jeigu jis priklauso nuo išorinio tikslo, tai nesugeba sukurti tikros sintezės tarp objektyvinio ir subjektyvinio momento kultūroj; ši sintezė (prieinama) pasiekiama tiktai to proto, kuris pajėgia suvokti visą kultūrą kaipo vienybę ir pagauti sąlygojančią ir ją formuojančią dvasią. Tuo tarpu mūsų laikų kultūrinis darbas pasižymi beveik be išimties griežtai profesiniu pobūdžiu ir, priversdamas žmogų sukaupti savo dėmesį siaurai apribotoj profesinių interesų sferoj, kartu greičiau jam kliudo negu padeda kultūrą, kaip visybę, suvokti. Tai, kas jam vadovauja, visuomet yra tik viena arba kita objektyvinės kultūros sritis. Štai kodėl, kultūriniam darbui viešpataujant, žmogaus gyvenimas priklauso nuo objektyvinės kultūros (yra objektyvinės kultūros valdžioj). Ir ta abejonė, apie kurią anksčiau buvo kalbama, tebelieka neišspręsta. Kokiu būdu tarnaujant objektyvinei kultūrai galima laiduoti žmogaus gyvenimui tikra realybė, jei pati objektyvinė kultūra šitos realybės nebeturi?

Mes jau esame matę, kaip brangiai pareina žmogui šitas pamėginimas laikiškumo neigiamybes nugalėti. Dabartis tampa momentu kultūrinio veikimo procese, t. y. momentu, kuris turi tą pačią reikšmę bei vertę kaip ir praeitis ir ateitis. Tai reiškia: ji turi nebetekti savo kokinio savotiškumo, savo ypatingo įtempimo ir gyvumo, kitaip sakant, ji turi, prilygdama praeičiai ir ateičiai, išsižadėti kaip tik savo specifiškos (ypatingos) realybės!

Tačiau apibūdindami lemiantį dabartinę kultūrą požiūrį į laiką, mes galbūt esam praleidę vieną esmingą momentą, būtent

tą momentą, kuris kaip tik laiduoja ir pamatuoja paties laike vykstančio gyvenimo tikrybę. Tai — darbo pabaigimo momentas. Iš tikrųjų: pabaigimas visai priklauso esamybei (dabarčiai) ir, be to, esamybei, kuri save patenkina, nepareina nuo ateities ir nebelaukia iš jos išpildymo. Kartu pabaigimo momentas neatskirtas nuo praeities. Priešingai, užbaigdamas praeitį, jisai suveda į vienybę visus pirmiau vykusius darbo momentus ir kartu patvirtina ir įvykdo tikrą jųjų prasmę ir realybę. Todėl, jau prieš darbui pasibaigiant, pačiame vykdymo procese kiekvienos atskiros fazės realybė laiduojama tuo, kad ji numato ir paruošia pabaigimo momentą. Ir pagaliau dar viena svarbi aplinkybė: pabaigto darbo objektyvinę šalį atitinka ir jo subjektyvinė šalis. Sujungdamas visus ankstesnius momentus, pabaigimo momentas sutraukia juos į save ir, sukaupdamas savyje visą jųjų energiją, pasiekia nepaprasto įtempimo ir aukštesnės realybės. Tai — gyvenimo arba tam tikro gyvenimo periodo santrauka, kuri vykdo jo vienybę ir visybę.

Tačiau žodis „santrauka" apreiškia tikrą šitos dabarties esmę (prigimtį). Tiesa, ji nepriklauso nuo ateities; bet ne todėl, kad pati save patenkina, o todėl, kad nukreipta vien į praeitį ir praeities sąlygojama. Ji užbaigia praeitį — štai visa jos reali prasmė ir reikšmė. O praeities realybė pagrįsta atliktu darbu, pabaigtu, sudaiktintu jo padaru, t. y. objektyvine kultūra. Vadinas, pabaigimo momentas neveda už ribų to laikiškumo, kuriame vyksta kultūrinis darbas ir kuris jį įtraukia į objektyvinės kultūros sferą.

Be to, reik pažymėti: toli gražu ne visuomet pabaigimo momento subjektyvinė pusė (šalis) taip reikšminga ir turininga kaip jos objektyvinis pamatas. Labai dažnai atlikęs darbą, įvykdęs savo uždavinį, žmogus patiria ne laukiamą pasitenkinimą bei dvasios pakilimą, bet priešingai, nusivylimą ir visiškai nesijaučia esąs suradęs tvirtą tikrovės (realybės) pamatą. Būna net tokių atvejų, kai šitas momentas pasirodo ypač menkas ir kasdieniškas (paprastas) ir tik sukelia kankinantį klausimą: kuo dabar pripildysiu savo gyvenimą?

VIII

Šis klausimas aiškiai parodo, kad kultūriniam darbui vadovaujant negalima įveikti laikiškumo neigiamybės; jos vien išstumiamos iš sąmonės centro ir nestebimos dėl to darbo arba veikimo, kuriuo užimtas mūsų dėmesys. Bet lig tik šis darbas nustoja buvęs arba nebetenka savo įdomumo ir savo reikšmės, laikiškumo neigiamybės iškart įsigali mūsų sąmonėj (mintyse) ir pasireiškia išvidinio tuštumo ir nuobodulio jausmu. Nuobodulyje žmogus pasirodo nieko nepajėgiąs prieš laikiškumo galią. Mes nuobodžiaujam nežinodami, kuo pripildyti tuščią, vienodai (monotoniškai) bėgantį laiką. Norint atsipalaiduoti nuo nuobodulio, reik atsitraukti nuo savęs ir surasti aplinkiniame pasaulyje tai, kas galėtų mus užimti bei palinksminti, vis tiek ar tai bus darbas, ar pramoga. Ir pirmuoju, ir antruoju atveju žmogus „užimtas", t. y. pasiekia tokias sąmonės būsenas, kai išvidinis (dvasios) tuštumas pasidaro nepastebimas. Tiesa, paprastai sakoma, kad vien tas nuobodžiaująs, kas nemokąs užsiimti, nesugebąs dirbti. Tačiau tokia pažiūra į nuobodulį nesuvokia jo esmės, jo išvidinio ryšio su laikiškumo neigiamybėmis. *Ne iš to, ar žmogus moka dirbti, bet iš to, ar jis moka būti laisvas, galima spręsti apie jo sugebėjimą suvaldyti nuobodulį.* Nuobodulio valdžioj esti ne tik dykaduonis, kurs išbarsto laiką, bet ir veikėjas, kurio gyvenimas pagrįstas darbu. Lig tik jis nustoja galimumo dirbti, gyvenimas jam iškart pasidaro tuščias ir nevertingas (neturiningas). *Bet tikras gyvenimo menas (mokėjimas) reiškiasi tik sugebėjimu būti laisvam.* Šita mintis buvo artima senovės filosofijai ir Rytų išminčiai, bet dabartinei buržuazinei kultūrai tai beveik visai neįmanomas dalykas.

IX

Taigi kultūrinio darbo kelias, kelias, leidžiąs objektyvinei kultūrai vadovauti gyvenimui, galų gale pasirodo esąs nepakankamas: *jisai nenugali laikiškumo neigiamybių, o tik tas neigiamybes paslepia nuo žmogaus akių.* Bet ar esama kitų kelių, kitų galimybių šitam pagrindiniam žmogaus gyvenimo klausimui išspręsti?

Mes esame matę, koks svarbiausias trūkumas to kelio, kurį nurodo *kultūrinis darbas: jisai nepasiekia tikslo todėl, kad nesiskaito su ypatinga esamybės, arba dabarties, reikšme, sulygindamas ją su praeitimi ir ateitimi.* Vadinasi, jei apskritai galimas tikras gyvenimo menas, nugalįs laikiškumo neigiamybes, tai jis visų pirma turi remtis teisingu požiūriu į esamybę, pripažįstančiu ir tvirtinančiu jos savaimingą realybę. Bet ką reiškia: pripažinti (tvirtinti) esamybės savaimingą realybę? Ar tai ne Horacijaus *carpe diem,* ar tai ne mokėjimas sugauti aktualų (esamąjį) momentą? — Šitas posakis nevienareikšmis ir gali būti nevienodai suprastas. Savaimingos esamybės vertės pripažinimo dar nepakanka. Svarbiausias klausimas toksai: *kaip reik suprasti šita esamybė?*

Esamybė susidaro iš dviejų momentų: iš tam tikros išorinės situacijos, priklausančios nuo socialinės ir medžiaginės (materialios) aplinkos, ir iš išvidinės paties žmogaus būsenos, kuri sąlygojama jo nusiteikimo, jo aktualinių minčių, interesų, reikalų ir t. t. Vadinasi, jei žiūrėtumėm į esamybę tiktai kaip į šitą aktualinį momentą, neatsižvelgdami į jo santykį su praeitimi ir ateitimi, tai reikėtų pripažinti: *tas sugeba sugauti esamąjį momentą, kurs moka naudotis duotąja situacija aktualiems reikalams ir siekimams (norams) patenkinti.* Bet visai atsikratyti nuo praeities atsiminimų ir ištisai nesirūpinti ateitimi — tai reikštų: pasyviai pasiduoti gyvenimo eigai, atsisakius nuo visokio jam veikimo ir elgiantis taip, kaip nurodo esamasis metas (momentas). Bet ką jis nurodo? — Tai pareina nuo atsitikimo, nuo atsitiktinių, mano nevaldomų sielos traukimų ir geismų, nuo atsitiktinių, nuo manęs nepareinančių, išorinių aplinkybių, sukeliančių manyje kaip tik šitą, o ne kitą interesą. Įsižiūrėjus iš arčiau į šitą požiūrį, nesunku įsitikinti, kad tai — gryna iliuzija. Rūpestis, vien tik nukreiptas į esamybę ir visai nesiskaitąs su praeitimi ir ateitimi, — tai ne rūpestis, bet rūpesčio neigimas. Dabartis, kai atsyja nuo praeities ir ateities, pati nebetenka savo tikrumo ir realumo. Kas gyvena (esti) vien esamybėje, tas jos nevaldo, bet pats yra jos atsitiktinių įnorių valdžioj; tas skaldo savo gyvenimą į atskirus, tarytum uždarus atomus-momentus, iš kurių

kiekvienas patenkina save ir mano patiriamas be jokio sąryšio su kitais. O gyvenimui susiskaidžius į nesurištus savaimingus momentus, neišvengiamai nyksta ir pačios žmogaus asmenybės vienybė, ir realybė. Kitaip sakant, nusikreipiant vien į esamybę, pats gyvenimas nustoja savo vertės, išsiblaško, dingsta aktualaus momento smulkmenose ir ne tik nenugali, bet, priešingai, dar sustiprina savo buvimo nerealumą.

Šiuo atžvilgiu labai reikšmingas senovės hedonizmo (mokslo apie malonumus) rutuliojimasis. Pradžioje jis pripažino esamybės savaimingą vertę. Esamasis pomėgis (malonumas), pasak Aristipo, neatsižvelgiant į jo stiprumą, turi pirmenybę net prieš didžiausią būsimąjį pomėgį (malonumą), nes tiktai esamybė (esamoji būsena) yra iš tikrųjų reali. Tokia pažiūra, rodos, išplaukia iš pačios hedonizmo esmės. Tačiau kuo griežčiau (nuosekliau) senovės hedonizmas mėgino taikyti savo mokslą praktiškam gyvenimui ir pagrįsti juo gyvenimo meną, tuo labiau jis tolo nuo savo pradedamojo punkto, tuo daugiau jis artėjo prie pažiūros, neigiančios patį hedonizmo principą. Šis naujas motyvas, kuris iš pagrindų pakeitė visą hedonizmo etiką, aiškiai skamba jau paties Aristipo pasakymuose. *Echo, ouk echomai* — štai kaip jis apibūdina savo meilę heterai Laisai; *ne aistra mane valdo, bet aš valdau aistrą*. Vadinas, laimės (eudaimonijos) negalima pagrįsti kiek galint didesne pomėgių (malonumų) suma ir apskritai negalima pagrįsti pačiu pomėgiu, bet tuo, kaip aš žiūriu į jį ir elgiuos su juoju. Šitas požiūris ir elgimasis turi būti suvereniškas ir laisvas. *Ne tas moka gyventi, kas pasiduoda esamajam pomėgiui ir nuo jo priklauso, o tas, kas sugeba apsieiti be jo, nebetekti jo, nenustodamas dėl to savo išvidinės pusiausvyros bei dvasios ramybės.* Kitaip sakant, *išvidinė laisvė ir nepriklausomybė — štai eudaimonijos (laimės) pamatas.* Eudaimonija visų pirmiausia reikalinga susivaldymo; ir vien tas, kurs save valdo, valdo ir pomėgį, t. y. pajėgia pagauti jo vertę ir ja naudotis. Tatai — epikūrizmo mokslas, kuriuo pasibaigė išvidinė hedonizmo evoliucija. Ir jei Epikūras skelbia, kad aukščiausias gėris esąs ne pomėgis (malonumas), o kentėjimo stoka, tai pirmiausia tai pareina nuo to, kad kaip tik kentėjimo

stokoj išvidinė laisvė pasireiškia betarpiškiausiu ir gryniausiu būdu. Kentėjimo stoka nereiškia, kad blogio, nemalonumo, skausmo, t. y. kentėjimo, priežasčių nėra, nes šios priežastys nėra žmogaus valdžioj. Kentėjimo stoka — ne pasyvi, bet aktyvi būsena; tai išvidinis nusistatymas, kuris iškelia žmogų virš kentėjimo, t. y. nebeleidžia skausmui, blogiui, nelaimei pasidaryti *mano* kentėjimu, *mane* pripildančiu ir *mane* valdančiu. Liūdesio (kentėjimo) stoka todėl kaip tik sudaro pagrindinę laisvės ir savaimingos išmintingos asmenybės žymę.

X

Tačiau mums nėra reikalo gilintis į analizę to dvasios nusistatymo, iš kurio yra kilęs epikūrizmas. Mūsų problemai nušviesti nesvarbu, kokį turinį jisai įdėjo į savitvardos ir išvidinės laisvės idėją. Taip pat nesvarbu išaiškinti šios idėjos ryšį su senovės intelektualizmu ir su mokslu apie savarankišką išmintingojo asmenybę. Mums rūpėjo tik vienas dalykas: *parodyti, kad epikūrininkai — taip, kaip ir stoikai, — stengdamiesi sukurti tam tikrą gyvenimo meną, kuris nugalėtų visą blogį (taip pat ir netobulą laikiškumą), atsirėmė į savitvardos pradmenį,* kaip į visai ypatingą fizinį bei psichinį nusistatymą, kuris iš pagrindų skiriasi nuo paprasto žmogaus, nieko nenusimanančio apie gyvenimo meną, būsenos. Pagrindinis šiojo nusistatymo ypatumas reiškiasi tuo, kad jo veiklumas nepareina nuo laiko trukimo. Patekusi į jį žmogaus dvasia neišsiblaško daugybėje laiko momentų, bet būva ištisai suglausta kiekviename momente. Jinai visiškai mobilizuota esamybėj. Štai kodėl žmogus, kurs įgudo į savitvardą, visuomet esti pasirengęs ir pasiryžęs susitikti su bet kokia situacija ir susitikęs nesiduoti jos spaudimui, neklausyti jos teigimų, bet imti valdyti ją ir pareikšti savąsias galias bei potencijas. Toks dvasios nusistatymas gali būt vadinamas atsigodymu, arba atgoda. Tiesa, apskritai imant, jis turi grynai „formalų“ pobūdį, t. y. jis nėra susijęs su tam tikru apibrėžtu gyvenimo turiniu arba su tam tikra gyvenimo linkme. Jisai reiškiasi skirtingiausiose gyvatos srityse ir įgauna įvairiausias for-

mas. Tai gali būti auklėjimosi, išvidinės drausmės vaisius, bet tai gali būti ir įgimtas psichofizinės organizacijos savitumas. Atsigodęs pasirodo tas, ko niekas negali užklupti; vis tiek, ar tai bus paprastai viena arba kita netikėta, nenumatyta situacija, kuri supainioja visus apskaičiavimus ir priverčia griebtis visiškai naujo veikimo ir elgimosi būdo, ar tai bus tikras pavojus, reikalaująs nepaprastų, galbūt net kraštutinių kūno ir sielos pastangų. Užklumpamas žmogus sumyšta ne tik todėl, kad susidėjusioji situacija netikėta, bet ir todėl, kad jis nusimano nieko nepajėgiąs prieš jąją. Reikia nelaukiant veikti, bet, netekus orientacijos, nežinoma — kaip? Sumišęs žmogus ne tik pritrenktas išgąsčio, bet, be to, bijosi nesurasiąs išeities iš neįprastos padėties. Ir šita baimė paraližuoja arba mažų mažiausiai kliudo (nuslopina) visą jo psichofizinį veiklumą. Bet atsigodyti — dar nepakanka atsikratyti išgąsčiu bei baime, atgauti išvidinę pusiausvyrą ir ramybę. Šaltas kraujas ir nebaimė tik būtinos, o ne pakankamos tikros savitvardos sąlygos, nelaiduojančios dar sugebėjimo imti valdyti situaciją. Atsigodymas reikalauja daugiau, jis reikalauja, kad žmogus susivoktų; nes tik susivokus ir mobilizavus visas savo jėgas galima surasti išeitį iš kritiškos situacijos. Sugebėjimas išrasti savo esme tebėra tas pats skirtingiausiose gyvatos aplinkybėse. Išranda ne tik tas, kas pavojui gresiant pasirenka iš visų galimų veikimo būdų kaip tik vienintelį, patį tikrąjį. Išranda ir tas, kas moka atmušti tinkamu atsakymu pašaipą, pajuoką, įžeidimą arba įžūlų reikalavimą, kas sugeba nuslopinti netaktingą (nepritinkantį) išsišokimą arba jau beiškylantį vaidą, kas pastebi, kaip pasukti nesėkmingai pradėtą įmonę geron pusėn. Išranda ir politikas, kuris derėdamasis su priešo šalimi net painiausioj politinėj konjunktūroj laikosi tinkamo tono. Išranda ir verteiva, kuris vos iš pastebimų požymių sprendžia apie pasikeitimą biržos nuotaikoj ir tuo grindžia savo spekuliacijas. Išranda pagaliau ir atletas, kurs imtynių kritiškiausiu momentu atremia priešo puolimą tinkamu paradu ir įdėdamas į jį visą savo jėgą ir vikrumą laiduoja sau laimėjimą. Apskritai sporto rungtynės rodyte rodo, kad

lemiamą vaidmenį vaidina ne tik gryni fiziniai bei fiziologiniai duomenys (momentai): raumenų jėga ir lankstumas, judesių greitumas ir tikslumas, viso organizmo patvara, bet šalia viso to (ir kai kada priešingai tam) — visiškai ypatingas sugebėjimas tinkamu momentu iškart mobilizuoti visas organizmo jėgas ir parodyti savo galėjimo maksimumą. Šitas sugebėjimas yra ypatinga savitvardos (atgodumo) rūšis, pasireiškianti viso kūno valdymu.

XI

Tačiau mes klystumėm, jei manytumėm, kad ta gyvenimo sritis, kur pasireiškia ypatinga savitvardos reikšmė, kaipo sugebėjimo, valdančio esamybę, pasitenkina tik nurodytais atvejais: tiesiu pavojumi gyvybei, įtempta politine arba socialine kova, spekuliacijos azartu, sporto rungtynėmis. Apskritai ji neapribota vien žmogaus santykiavimu su išoriniu pasauliu, bet aprėpia ir jo išvidinį gyvenimą, giliausius ir intymiausius dvasinio buvimo sluoksnius. Iš pradžių gali rodytis paradoksališka. Juk išvidiniame gyvenime nesama progos savitvardai arba atgodai parodyti. Ar įmanoma, kad čionai žmogaus dvasiniame pasaulyje galėtų atsirasti tokia situacija, kuri pastatytų žmogų prieš neišvengiamą dilemą ir reikalaute reikalautų iš jo tiesaus neatidedamo atsakymo: „taip" ar „ne taip"? Visi konfliktai bei kovos, vykstančios žmogaus viduje, kyla ne iš susidūrimo su svetima išorine jėga, bet iš pasipriešinimo, pareinančio nuo jo paties išvidinių gelmių. Bet tokia pažiūra į dvasios gyvatą nesiskaito su konkrečiomis jos realaus vyksmo sąlygomis, paversdama ją arba iliuzorine abstrakcija, arba nesavarankišku žmogaus fizinio buvimo priedėliu. Tai ne šachmatų partija, kuri bet kokiu momentu gali būti atidėta, ir ne logiškas ar matematiškas uždavinys, kurs galima daugelį kartų spręsti ir perspręsti. Išvidinis žmogaus gyvenimas turi ne mažiau istorišką pobūdį negu jo išorinis (biologinis bei socialinis) būvis. Ir dvasiniame pasaulyje įvyksta kritiškų situacijų ir lemiamų momentų, kurie nesikartoja ir nulemia visą tolesnį žmogaus likimą. Ir čionai pasitaiko netikėtų ir nenumatytų pagundų ir pavojų, kurie gali

užklupti žmogų ir duoti progos nepataisomoms klaidoms daryti. Visi šie keblumai ir konfliktai pareina ne tik nuo išorinio gyvenimo, įsibraunančio į išvidinį žmogaus pasaulį, bet dažnai pribręsta pačiose dvasios gelmėse ir, rodos, tik laukia išorinės progos pasireikšti. Todėl išvidinės situacijos, tiesą pasakius, ne daugiau pareina nuo žmogaus sąmoningos valios negu išorinės situacijos, ir tie reikalavimai, kuriuos jie jam pareiškia, ne mažiau įsakmūs, būtini ir neatidėtini. Jei pripažįstamas išorinis likimas, reik pripažinti ir išvidinis likimas. Tiesa, dažniausiai mes to nepastebim — todėl, kad paprasto žmogaus išvidinė gyvata nepasižymi intensyvumu ir maždaug visuomet nuslopinama triukšmo bei rūpesčių to išorinio gyvenimo, kuriame jis dalyvauja visuomenės nariu. Tačiau pasiklausius žmonių, kurių gyvenimas nesibaigia šia priešakine sritimi, ir itin tokių žmonių, kurie pasižymi giliu bei įtemptu religingumu, dvasinio buvimo istoriškumu jokiu būdu abejoti negalima. Jis pasireiškia ne tik objektyviškai tuo, kad išvidinės kritiškos situacijos neišvengiamos ir būtinos, bet ir subjektyviškai tuo giliu nerimu, kuris pagauna dvasinio aktingumo (veiklumo) žmogų, kai jis nusimano nesąs tinkamai pasirengęs susitikti su lemiamąja situacija, nepajėgiąs ją imti valdyti ir iškelti aikštėn glūdintį joje dvasinį turtą. Šitas nerimas niekuomet nenustoja visiškai buvęs, jisai glaudžiai susijęs su dvasiniu budrumu, kuris išvidinio gyvenimo srityje sudaro būtiną savitvardos, arba atsigodymo, sąlygą.

Dvasios budrumas kyla iš visiškai ypatingo nusistatymo, radikaliai besiskiriančio nuo to pranašiškumo ir apskaičiavimo, kurs vadovauja kultūriniam darbui ir veiklumui. Ne ta prasme, kad jis būtų priešingas šiam pastarajam ir su juo nesuderinamas. Pranašiškumas gali net įeiti į budrumą, bet tiktai kaip priklausomas momentas, pritaikytas jojo aukštesniems tikslams. Svarbiausia tačiau yra kita aplinkybė: *budrumas perkelia svorio centrą iš objektyvinės kultūros į paties subjekto (asmenybės) gyvenimą.* Jisai nesirūpina daiktinės kultūros sukūrimu, subordinuodamas esamąjį momentą ateičiai, bet mobilizuoja dvasią esa-

mybėje ir esamybės gerovei. Nenugrimzdamas į daiktinę sferą, jisai nebetenka procesualinio pobūdžio (nes procesuališkumas nėra kas kita, kaip daiktinio pasaulio laikiškumas); jisai iš esmės dinamiškas ir todėl momentališkas. Štai kodėl ir esamybė, kaip dvasinio budrumo centras, visiškai nepanaši į tą esamybę, kurioj vyksta kultūrinis darbas. Kadangi esamybėj susitinka bei susiliečia praeitis ir ateitis, tai tam tikra prasme ji visuomet apima ir vieną, ir kitą. Bet kaip tik šioji prasmė gali būti skirtinga. *Kultūrinio darbo esamybėj praeitis glūdi kaip kažkas užbaigta, kaip tas daiktinis pagrindas, kuriuo remiasi darbas, skleisdamasis ateities link. Antra vertus, ir ateitis numatoma dabartyje kaip tas momentas, kuris yra už josios ribų ir turi ją užbaigti. Veržimusi ateitin reiškiasi esamybės dinamika.* O esamybė, kurią sąlygoja dvasinis budrumas, santykiauja su praeitimi bei ateitimi visiškai kitokiu būdu. *Praeitis neina esamybei pagrindu kaip jau sustingęs ir susikristalizavęs veikimo padaras, bet kaip jos subjektyvinė dinamika, kaip gyvas jos išvidinės energijos šaltinis. Antra vertus, ateitis nestovi prieš esamybę kaip uždavinys, kurs turi būti išspręstas, kaip aukštesnio laipsnio, kurs ją pavaduos ir pranoks; priešingai, ji ištisai nužymėta ir įlemta pačioj esamybėj, atstodama ne jos dinamiką, o jos statiką, t. y. esamybės užbaigtinumo ir savaimingumo aspektą.*

Iš to, kas pasakyta, jau aiškėja, kad esamybės, kurioj veikia dvasinis budrumas, vertė yra savarankiška. Jinai neina tik momentu tam procesui, kuriame vykdoma objektyvinės kultūros visybė. Ji pati yra gyvatos pilnybė ir aukščiausias įtempimas. Tiesa, reik pridurti: tai pilnybė potencijoje. Kad ji įsigalėtų, reikalinga dar išorinė proga, kuri leistų pasireikšti dvasios išvidinei įtampai. Tokia proga gali būti vien tam tikra kraštutinė situacija, leidžianti jai pareikšti visą savo galią. Bet kraštutinės situacijos dvasinio gyvenimo srityje negalima savo noru sukelti arba sukurti. Tiktai periferiniame kūniškame buvime jos būna žmogaus valios valdžioje. Kuo gilesni jos veikiami gyvybiniai klodai (sluoksniai), tuo ji lemtingesnė, tuo mažiau pareina nuo žmogaus nuožiūros. Tam visai neprieštarauja tas faktas, kad,

kuo didesnė išvidinio susikaupimo įtampa, kuo tobulesnis dvasinių akių (dvasinio regėjimo) žvilgsnis, tuo neišvengiamesnis ir lemiamo momento įvykimas.

Budrios dvasios žmogus ne tik laukia šio momento kaip nuotykio arba pavojaus, kurio galima ir išvengti; jisai aktyviai nukreiptas į jį, rengiasi jam, kaip sprendžiamam potyriui, kuris nulems žmogaus likimą, bet kuriame kartu gyvata pasieks savo kulminacinį tašką, savo *apogėjų*. Šio apogėjaus vadovaujamas praslenka ir visas likusis žmogaus gyvenimas: arba belaukiant ir nujaučiant jo įvykimą, arba jį atsimenant, beeinant nulemtuoju keliu.

Toks veržimasis į kraštutinius momentus, į kraštutinę (aukščiausią) įtampą (kuris — reikia pažymėti — pasitaiko ir šiek tiek periferiško gyvenimo žmonėms, pvz., nuotykių ieškotojams, matuojantiems gyvenimo vertę jo turinio įvairumu, jame kylančių konfliktų aštrumu, potyrių kontrastu bei intensyvumu), iš pagrindų keičia visą išvidinę gyvatos sąrangą ir ypačiai jos kaip visybės santykį su atskirais jos momentais arba fazėmis. Čionai visybė nesusideda iš momentų visumos ir nepriklauso nuo vienumo veiklos, kuri sukuria objektyvinės kultūros sistemą. Savo tikrą išraišką ir įvykdymą ji teranda tik savo aukštutiniame momente, savo apogėjuje. Visi kiti momentai bei fazės arba teruošia apogėjų, arba gyvena (minta) jo atmušta šviesa.

Todėl Plotinui gyvenimo prasmė glūdėjo ne jo filosofinėj kūryboj, ne sukurtoj jojo universalioj sistemoj, bet tuose retuose ypatinguose momentuose, kai jis tiesiogiai susilietė su pačia Vienybe, su šaltiniu tos išvidinės šviesos, kuria nušvito visas jo filosofijos bei gyvenimo kelias. Būdamas kraštutiniu momentu, apogėjus apskritai netelpa vienoje eilėje su kitais egzistavimo momentais, jisai neturi bendro mato su jais ir todėl iš esmės nepareina nei nuo gyvenimo visumos, nei nuo jo trukimo, nei nuo pasiektų objektyvinių (daiktinių) rezultatų. Savyje įkūnydamas visybės prasmę, apogėjus iškyla virš normalaus bei paprasto gyvenimo vyksmo ir asmenybei suteikia nepaprastą galimybę savo tikrai ir neiškraipytai esmei pareikšti.

XII

Bet su apogėjaus vertės savitumu ir savarankiškumu nesutraukomai susijęs dar kitas jo esmingas požymis: *tiktai jame ir per jį įveikiamas netobulas laikiškumas.* Ne tik ta prasme, kad apogėjuje suglaustos visa gyvenimo esmė bei tikra vertybė, bet ir ta prasme, kad kartu jame sunaikinamas tas žmogaus buvimo iliuzoriškumas bei nerealumas, kurį neišvengiamai sukelia objektyvinės kultūros viešpatavimas, asmenybės paskendimas kultūrinės veiklos procese. Apogėjus, būdamas kraštutinio įtempimo momentu, jaučiamas ir patiriamas asmenybės kaip kažkas nepaprastai ir tikrai realu, su kuriuo lyginama visa kita gyvata pasirodo esanti netikra, beveik iliuzorine būtimi, arba būtimi, sumaišyta su nebūtimi. Kraštutinis momentas, anot Plotino, — tai metas, kai siela atbunda iš nebūties miego tikrai realiai gyvasčiai. Verždamasis į šiuos momentus, įkūnijančius gyvenimo apogėjų, dvasiškai budrus žmogus tuo pareiškia savo tikros būties troškimą. Pagal asmenybės individualinę prigimtį ir jos dvasinį gabumą kinta, žinoma, ir jo gyvybinio apogėjaus būdas. Įvairios gali būti tos sritys, kur asmenybė pasiekia aukščiausią realumo laipsnį, įvairios būna ir tos formos, kuriomis pasireiškia įgimtos jai kraštutinės galimybės. Tai gali būti metafizinis praregėjimas, nušviečiąs kitiems paslėptas pasaulio gelmes, arba meninė intuicija, iškelianti iš buities gelmių naujas vertybes. Tai gali būti religinė ekstazė (unio mystica), kur nyksta (gęsta) paprasta žmogaus sąmonė, arba atsivertimo, dvasinio atgimimo momentas, atsiradus naujam gyvatos suvokimui, naujam požiūriui į pasaulį ir žmoniją. Bet tai gali būti didieji meilės kentėjimai, pasiaukojimas artimui išgelbėti.

Visų šių reiškinių bei įvykių gyvybinė reikšmė ir išvidinė sąranga — ta pati: tatai — kraštutinis įtempimas, gyvatos apogėjus, jos susikaupimas viename ypatingame momente. — Žinoma, šalia visų kokinių skirtumų apogėjus gali ir daugiau arba mažiau prisiartinti prie tikrosios absoliutiškos realybės. Kuo daugiau atitolęs nuo dvasinės būties centro jį įgyvendinantis kelias, tuo siauresnė apogėjaus galiojimo sfera, tuo apribotes-

nis jo sugebėjimas suvaldyti netobulą laikiškumą ir suglausti savyje gyvenimo visybę. Todėl esama gyvatos kelių, — ir tai dažniausias nuotykis, — vykdančių žmogaus pašaukimą tik keleto aukštutinių momentų, iš kurių kiekvienas nulemia tam tikrą gyvenimo periodą, tam tikrą laipsnį asmenybės dvasiniame augime bei rutuliojimesi.

Bet kad ir kokie būtų šie skirtumai apogėjui konkrečiai įvykstant, jie visi antraeiliai, lyginami su pagrindiniu skirtumu tarp gyvenimo, pagrimzdusio į kultūrinę veiklą, ir gyvenimo, vadovaujamo apogėjaus. Pirmasis sukasi aplink objektyvinę kultūrą ir jai tarnavimą, laiko tai savo pašaukimu, o pastarajame svorio centras persikelia į subjektyvinę sferą, į pačios asmenybės likimą. Toks gyvatos orientavimosi pasikeitimas tačiau nereiškia, kad objektyvinė kultūra esanti niekinama arba net neigiama. Dvasinis budrumas — nurodyta anksčiau prasme — visiškai nereikalauja, kad žmogus pasitrauktų iš visuomenės, kad pasiduotų individualistiškam asmenybės kultui arba rūpintųsi tiktai vienu dalyku — sielos išganymu. Visa tai, kuo jisai remiasi, — dvasinio regėjimo aštrumas ir akylumas savo išvidiniam pasauliui, — jokiu būdu nekliudo tam, kad žmogus dirbtų visuomenės gerovei ir dalyvautų objektyvinės kultūros kūryboj. Maža to, kaip tik toks socialinis darbas bei kūryba gali būti nulemtas asmenybės likimo, nužymėtas ypatingo jos apogėjaus būdo. Svarbus šiuo atveju ne pats objektyvinės ir subjektyvinės šalies priešingumas asmenybės būtyje. Svarbus tiktai vienas dalykas: *kad subjektyvinis jos pradmuo turėtų pirmenybę prieš objektyvinius ir išorinius žmogaus pasireiškimus;* nes tik savo subjektyviniu (nedalykiniu) branduoliu asmenybė yra įsišaknijusi tikroj realybėj, nepriklausančioj nuo netobulo laikiškumo.

XIII

Taigi dvasiniame budrume esame suradę tą išvidinę žmogaus sąrangą, arba nuotaiką, kuri viena gali laiduoti netobulo laikiškumo nugalėjimą. Dvasinis budrumas veržiasi apogėjaus

link; ir tik apogėjuje iš pagrindų nugalimas asmenybės išsiblaškymas ir išsiskaidymas, tas jos nepilnumas bei nerealumas, kuriam ją pasmerkia lemiamoji laiko valdžia. Jei taip yra ir jei dvasios budrumas suteikia asmenybės subjektyviam pagrindui pirmenybę prieš jos išorinius objektyvinius pasireiškimus, tai, rodytųs, pasiekusi apogėjaus, jinai ne tik iškyla virš savo gyvatos laikiškumo, bet ir virš kito, ne mažiau esmingo aprėžimo — *virš savo pareinamybės nuo kūno.* Ar patys žodžiai „dvasios budrumas“ nenurodo mums, kad visa kūniška asmenybės šalis jiems abejinga ir ji jiems nesvarbi, kad jų veikimo sfera priklauso tokiai sričiai, kuri su pačiu kūniškumu neturi nieko bendra? Tačiau iškėlus tokį klausimą, taip pat iškyla giliai įsišaknijęs mūsų mąstyme dualistinis prietaras, tarytum dvasiškos ir kūniškos būties santykiai baigiasi jųjų priešingumu. Tuo tarpu ta išvidinė nuotaika (sąranga), kurią išreiškia dvasinis budrumas, yra ne tik neatsijus nuo kūniško pradmens, bet glaudžiausiai surišta su juo. *Dvasia, būdama konkrečia būtimi, iškyla virš psichinio ir fizinio pasaulio ir todėl vienodai aprėpia vieną ir antrą.* Dvasios sąryšis su kūniškumu pasižymi ne tik tuo, kad pasireiškia vien jusminiame materialiame gaivale, bet ir tuo, kad tik kūniško pradmens padedama dvasia parodo savo realų veiklumą. Šia prasme kūnas yra kartu ir dvasios pasireiškimo organas, ir josios formuojama bei įprasminama medžiaga. Štai kodėl ir dvasios budrumas, būdamas ne kontempliatyviškumu, bet aktingu nusiteikimu, jokiu būdu negali būti neutralus arba abejingas kūno būčiai. Sukaupiant ir sutraukiant asmenybės išvidines jėgas, kūno pagalba būtina ir neišvengiama. Būtina todėl, kad kūno nepadedama dvasia apskritai nepajėgia įsigalėti bei aktualizuotis. Neišvengiama todėl, kad, jei kūno veikimas nebus teigiamas, jisai būtinai bus neigiamas, tai yra pavirs dvasios pastangoms pasipriešinimu. Atgoda pareina ne tik nuo pačios dvasios; jai turi eiti pagrindu ir tam tikras kūno jėgų susikaupimas ir mobilizavimasis. Jei to nėra, negali susikaupti ir dvasia. Kliudys kūno medžiaginė inercija, kuri paraližuos dvasinių jėgų veiklumą. Dvasios budrumas tokiu būdu nesutraukomai susijęs su kūno drausme (disciplina). Tačiau šis ryšys

nenulemia to, koks turi būti dvasios požiūris į kūną (dvasios elgimasis su kūnu). Jis gali būti teigiamas arba neigiamas, destis kokia yra bendra gyvenimo orientacija, koks pagrindinis požiūris, sąlygojąs dvasios budrumą: ar nuvokiama pirmiausia apie kūno inertingumą, kaip apie kliuvinį dvasiniam gyvenimui, kaip apie priešingą jam gaivalą, arba, atvirkščiai, kaip apie dvasios padargą bei organą, kaip apie teigiamą pradmenį, per kurį ir kuriame dvasios potencijos įsigali ir įsikūnija. Ir pirmuoju, ir antruoju atveju elgimasis su kūnu aktingas, veiklus, reikalaująs nesiliaujančios ir planingos drausmės. Tatai mums patvirtina visa žmogaus dvasios istorija. Bereikia tik akyliau įsižiūrėti į asmenybės idealus, sukurtus įvairių kultūrų ir įvairiomis epochomis, kad įsitikintumėm: visur, kur šis idealas pagrįstas dvasios budrumu arba kur mažų mažiausiai dvasios susikaupimas sudaro neatskiriamą bei esmingą jo momentą (o tokia dažniausiai esti idealo struktūra), — į discipliną, arba drausmę, arba net į kūno kultūrą kreipiamas ypatingas dėmesys. Galbūt aiškiausiai tai pasirodo tais atvejais, kai idealo pagrindu eina pasaulėžvalga, kuri neigiamai vertina visą kūnišką bei medžiagišką pasaulį ir reikalauja iš žmogaus griežčiausios kūno drausmės ir net kūno marinimo. — Ir orfiškai platoniškoji sielos nuplovimo idėja (katarsis), ir krikščioniška vienuolystė, ir pagaliau kontempliatyviškas atsiskyrėlio budisto gyvenimas — visi šie asketiškieji idealai susiję su viena arba kita kūno mankštos bei drausmės forma. Tiesa, kūniškas pradmuo neigiamas, bet ne taip, kad dvasia visiškai nuo jo atsiskirtų ir pasitrauktų, palikdama jį savo likimui. Ne, dvasia subordinuoja sau kūną, nugalėdama jį pačiu kūnu, ir tik kūno drausmės padedama ji ima valdyti savo savąsias potencijas. Norėdama įsigilinti į save ir susikaupti, dvasia turi atlikti ištisą kūno mankštinimų sistemą. Dvasinio gyvenimo technika negali apsieiti be kūniškos technikos. Orfiškas katarsis (t. y., anot Platono, nusiplovimas, vykdomas per paties savęs pažinimą) remiasi tam tikru kūno režimu, draudžiančiu mėsą valgyti, su moterimis bendrauti ir kt. Taip pat ir dvasios pakilimas ir nušvitimas maldoje krikš-

čioniškam asketui pasiekiami tik budint, kūną marinant ir pasninkaujant. Pagaliau ir budistas, veržadamasis nirvanos mistiškon palaimon, kyla į aukščiausius išvidinio susikaupimo laipsnius per daugybę kūno mankštinimų, kurie įpratina jį nesijudinti, reguliuoti kvėpavimą ir t. t.

Štai šitas aktingas elgimasis su kūnu, stengdamasis ištisai subordinuoti kūną dvasiai, išskėsti jo inertingumą dvasinio gyvenimo dinamikoj, eina pagrindu toms spiritualizmo bei idealizmo formoms, kuriose filosofiškai išsireiškusi platoniškoji, krikščioniškoji ir budizmo asketika. Šitos idealizmo (spiritualizmo) formos savo esme ir ypač savo išvidine pradžia neturi nieko bendra su tuo subjektyviniu idealizmu, kuris naujojoj filosofijoj pasidarė vyraujančia srove. Ir todėl tiktai sekant išoriniu schematizmu, kuriuo, deja, filosofijos istorija iki šiol dar nėra nusikračiusi, galima žiūrėti į naujųjų laikų subjektyvizmą kaip į senovės idealizmo įpėdinį ir tęsėja. Tiesa, ir budizmas, ir platonizmas (ir einąs jo pėdomis ir krikščioniškasis spiritualizmas) neigia galų gale pirmykštį ir savarankišką kūniško pasaulio realumą; tegul telaiko jį vien apgavikiška iliuzija. Vis dėlto šita iliuzija yra tam tikra objektyvinė realybė; tai žemesnės rūšies būtis, kurioj dalyvauja ir su kuria susijęs kiekvienas žmogus, dar neišėjęs asketiškojo kelio. Tiesa, šis kelias kartu yra ir pažinimo, dvasinio praregėjimo kelias, tačiau pažinimas čionai niekuomet nesibaigia gryno atsijusio mąstymo aktu. Jis apima ir pripildo visą žmogų, ne tik jo protą, bet visą jo būtybę. Kitaip sakant, pats pažinimas tampa realiu procesu pačioje būtyje ir vien dėl to veda žmogų prie aukštesnio būties laipsnio, prie atsipalaidavusio nuo medžiaginio pasaulio netobulumo. Priešingai, naujųjų laikų subjektyvinis idealizmas atsirado iš moksliško pažinimo, iš atsijusio mokslo (ypač gamtos ir psichologijos mokslų), ir visa jo problematika grynai yra gnoseologinio pobūdžio, vadovaujama mokslinės metodikos interesų. Pasaulėžiūra jis pavirto pirmiausia dėl to, kad subordinavo gnoseologiniam požiūriui visą filosofijos problematiką. Medžiaginis pasaulis — pagal subjektyvinį idealizmą — esąs neišvengia-

ma proto iliuzija, kuri, pačiam protui save kritikuojant (t. y. einant grynai abstrakčiu gnoseologiniu keliu), gali būti iškelta aikštėn ir išaiškinta. Su pačia būtimi šitas pažinimo procesas nesusijęs ir todėl negali joje sukelti jokių pakeitimų. Iliuzija nesunaikinama ir net neįveikiama, protas tiktai ją įsisąmonina ir atsižvelgia į jos išdavas savo kultūrinėje veikloje. Naujųjų laikų idealizmas — tai „nuogo" intelekto, objektyvinės mokslinės kultūros įkūrėjo, padaras. Budizmo ir senovės graikų (taip pat ir krikščioniškas) idealizmas yra gimęs iš dvasios budrumo, besistengiančio įveikti laikiškumo neigiamybes.

XIV

Šitam asketiškajam idealui, kurį skelbia viena arba kita forma ir platonizmas, ir budizmas, ir krikščionybė, visiškai priešingas senovės graikų nustatytas *kalokagatijos* (grožio ir laimės) idealas. Tačiau jisai taip pat remiasi veikliu elgimusi su kūnu, aktingu jam dėmesiu. Kalokagatija teigia patį kūnišką pradmenį, pripažįsta jo tikrą ir absoliučią vertę gyvenimui. Visos asmenybės jėgos nukreiptos ne į tai, kad išvaduotų dvasią nuo kūno, kad sunaikintų joje viską, kas yra kūniškos kilmės, bet kaip tik į priešingą siekinį: dvasia turi kuo tobuliausiai įsikūnyti kūniškame gaivale, ji turi pati įgauti tam tikrą kūniškumą ir susilieti su kūnu į neatskiriamą vienybę. Todėl kalokagatijos idealas pagrįstas mato, harmonijos ir euritmijos principais; tai visų pirma kategorijos, sąlygojančios dvasios įkūnijimą, kūno drausmės bei kultūros (o ne daiktinės kultūros) kategorijos, kurios susiformavo ir išsikristalizavo pačiame kultūros rutuliojimosi procese. Ir todėl šito idealo įgyvendinime vadovaujantį vaidmenį vaidindavo *agonas* — *lenktynės*. Paprastai pagrindiniu senovės graikų lenktynių akstinu laikomas garbės ir garso troškimas, tiesa, ne tik asmeninės, bet ir giminei arba tėvynei garbės troškimas. Ir senovės rašytojai kaip tik tokia prasme interpretuoja agonistų lenktyniavimą. Tačiau vargu ar senovės rungtynių psichologiška reikšmė tuo baigiasi ir ištisai tuo charakterizuojama. Šalia garbės troškimo čia veikdavo dar kitas,

gilesnis ir gyvenimui svarbesnis motyvas. Agonas sukuria nepaprastą situaciją, reikalaujančią, kad agonistas įvykdytų ir parodytų viską, ką jis gali, kitaip sakant, jis pareikštų atgodą tikra žodžio prasme. Ir todėl kaip tik agone (lenktynėse) jaučiamas ir patiriamas gyvybės įtempimas, kaip ypatinga savarankiška ar savaiminga vertybė, kaip aukštutinis gyvenimo momentas, kur viešpataująs kasdieniniame buvime ir kultūriniame darbe netobulas laikiškumas nebetenka savo galybės ir nyksta. Ne veltui ir Platonas, nors ir nesitenkina imanentišku kalokagatijos idealu, reikalauja iš tobulos (idealios) valstybės valdovų filosofų, kad išeitų pirmiau kario agonisto mokslą. Juk tikras filosofas, kaip jį supranta Platonas, — toli gražu ne tik tas šaltas (ramus) teoretikas, žiūrįs į aną idėjų pasaulį, kaip jis paprastai vaizduojamas. Tai — visų pirmiausia asketas agonistas, vadovaujamas dvasinio budrumo, tirte patyręs dvasinės kovos pavojus bei pagundas ir tik nepaprasto įtempimo metu ėmęs valdyti tą išvidinį akiratį, kuris atveria jam Absoliučiosios Būties misteriją.

Tačiau ir vienuolio idealas, ir senovės graikų kalokagatija — tai tik skaidriausi pavyzdžiai tos ypatingos fizinės bei dvasinės sąrangos, apie kurią čia kalbama. Iš arčiau įsižiūrėjus, nesunku įsitikinti, kad beveik visiems kultūringos žmonijos idealams eina pagrindu viena arba kita jos atmaina, kurios ypatumai pareina nuo sukūrusios ją kultūros, epochos arba tautos individualybės. Jei žvelgsim į viduramžių riterio idealą arba į galingos bei harmoniškos asmenybės idealą Renesanso gadynėj, arba pagaliau į bajorų idealą, sukurtą absoliutizmo metu, visur šitas idealus asmenybės vaizdas (pavidalas) įgauna kartu ir tinkamą savo išorinę ir išvidinę išraišką.

Moralinės ir apskritai dvasinės žmogaus vertybės bei dorybės nesutraukomai yra surištos (susijusios) su tam tikra kūno patvara bei drausmingumu ir iš dalies net jais pagrįstos. Tikro aristokrato kilnumas (praeities idealai beveik be išimties yra aristokratiški), tai, kas jį skiria nuo paprasto žmogaus (kaimiečio), jo orumas, elgimosi ir bendravimo formos, jo mokėjimas (sugebėjimas) susivaldyti ir susigriebti net pavojingiausiose bei

kritiškiausiose situacijose, tai visa yra savybės, organiškai išaugusios iš jo fizinės bei dvasinės sąrangos.

Mūsų laikų žmogus nustojo šios kūno bei dvasios sandoros ir vienybės, kuri viena gali pagimdyti savitvardą ir atgodą tikra žodžio prasme. Vyraująs dabartyje tipas — tai buržujaus, kultūros darbuotojo tipas, kurio gyvenimo centras — kultūriniame darbe, jo kuriamoje objektyvinėje (daiktinėje) kultūroje. Kūnas jam pirmiausia — kultūrinio darbo padargas ir, be to, toli gražu netobulas padargas; todėl kūnas ir negali jam turėti savarankiškos vertės. Jisai garbina atsijusį protą, objektyvinės kultūros kūrėją, ir niekina kūnišką pradmenį. Šiuo atžvilgiu jis spiritualistas, nors ir išpažintų kraštutinį materializmą. Kūno askezė (drausmė) bei kultūra jam vienodai svetimos. Tatai pasirodo visoje jo buityje ir apyvokoje. Išorinėms formoms jis abejingas ir net linkęs jas niekinti. Kiekgi šitos formos reikalingos ir kuriamos paties gyvenimo, jos prisitaikina prie kultūrinio darbo ritmo bei sąrangos (pavyzdžiu gali būti mūsų laikų vyriški rūbai!). Ta pati tendencija reiškiasi ir naujųjų laikų religingume. Protestantizmui religinę gyvatą supasaulinus, ne tik nyksta askezė, bet pamažėle nuslūgsta ir nudžiūsta išorinės apeigų formos. Tai, kas charakterizuoja protestantizmą kaip naują religingumo tipą, labiausiai atitinkantį dabartinę pasaulinę kultūrą, nėra tik religinės sąžinės individualizmas ir paties religingumo pagilėjimas (t. y. jo centro perkėlimas į žmogaus sielos gelmes). Šiuo atžvilgiu Reformacija vien išskleidė viduramžių mistikos tendencijas; bet pirmiausia jį charakterizuoja jo palinkimas paneigti savarankišką išorinių religijos pasireiškimų vertę. Protestantizmas nebetenka supratimo apie dvasios budrumo išvidinį organišką ryšį su kūno drausme (kultūra, asketika) ir nebetenka supratimo kaip tik todėl, kad jis atstovauja religingumui to naujo buržuazinio žmogaus, kuris ištisai nugrimzdęs objektyvinės kultūros ir kultūrinio darbo gaivale. Tai religingumas, laikąs kultūrinį darbą moraline pareiga ir nulemiąs žmogaus likimą, atsižvelgdamas į jo objektyvinius nuopelnus žmonijos ir kultūros gerovei, bet toli gražu neišvaduojąs jo nuo objektyvinės kultūros vergovės.

Bet kūno ir dvasios kultūros vienybei iširus, mūsų laikai nustojo dar vienos reikšmingos ypatybės: jiems trūksta konkretaus asmenybės idealo, ir, matyt, jie nepajėgia jo sukurti. Europos praeityje kiekviena epocha turėjo savo gana aiškų idealą, o kartais net daugelį tokių idealų, kuriuos stengdavosi įkūnyti bei įgyvendinti. Tokie buvo riterio ir vienuolio idealai viduramžiais, harmoniškas bei laisvos asmenybės idealas Renesanso gadynėj, humanisto, poeto romantiko idealai ir kiti. Visi šie idealai būdavo ne tik atsijusiomis normomis, bet pasižymėdavo gyvu konkretumu ir todėl išsireikšdavo gana aiškiu išoriniu vaizdu. Bet mūsų laikais tokio idealo nėra; ne todėl, kad dabarčiai stinga „idealizmo", kaip kad tvirtina senosios kartos žmonės, reiškią jai panieką ir gailestaują dėl praėjusių gerųjų laikų, ir ne todėl, kad ji pripažįstanti tokį negražų (netraukiantį) idealą, kurį stengiasi paslėpti. Priežastis visiškai kitokia: asmenybės idealo apskritai negali būti ten, kur viešpatauja objektyvinė kultūra, kur asmenybė nesavarankiška ir jos pašaukimas (paskyrimas) baigiasi šiajai kultūrai tarnavimu. Bet maža to: net jeigu toks idealas ir būtų galimas, jeigu, pvz., mes pripažintumėm juo kultūrinio darbuotojo pavidalą, tai vis dėlto jis liktų atsijusia bekrauje schema ir nepajėgtų įsikūnyti gyvame konkrečiame vaizde; nes objektyvinei kultūrai toks įkūnijimas ir apskritai pats kūniškumas visiškai nerūpi ir nepriklauso sričiai tų reiškinių, kuriuos ji organizuoja bei formuoja. Visur ji duoda pirmenybę mašinai prieš gyvą kūną ir kiek galėdama kūno darbą pakeičia mašinos darbu. O kadangi toks pakeitimas reikalaujamas technikos pažangos bei tobulėjimo, tai objektyvinei kultūrai vyraujant žmogaus kūnas, rodos, niekuomet nebegalės atgauti savo buvusios reikšmės arba įgyti naują kūrybinę funkciją kultūriniame gyvenime.

XV

Tačiau dabartinės kultūros abejingumas kūnui — jau praeities dalykas, praeities, kuri, tiesa, dar tebegyvena joje, bet vis dėlto palaipsniui nudžiūdama užleidžia vietą kažkam kito-

niškam ir naujam. XX a. prasidėjus — ir ypačiai po Didžiojo karo ir Rusų revoliucijos, — kūno problematikoj įvyko esmingas perversmas. Tatai mums liudija pirmiausia ta vieta, kurią *užėmė sportas mūsų laikų europiečio gyvatoj.* Atsidavimas sportui — ne tik mada, paliečianti vien gyvenimo periferiją ir galinti pranykti taip pat greitai, kaip kad buvo atsiradusi. Negalima laikyti sportą ir tik pramogos priemone, kurios populiarumą kai kurie sociologai priskiria intelektualinės kultūros nykimui (žlugimui) ir Europos gyventojų barbarizavimuisi. *Atsidavimas sportui — gaivališkas sąjūdis, gimęs iš natūralios reakcijos prieš kūno neveikimą, sustingimą bei atrofiją, kuriems jis yra pasmerktas nuogam (atsijusiam) intelektui ir jo padarui — mašinai objektyvinėj kultūroj viešpataujant.* Jis kilo iš gilaus troškimo įtraukti ir kūną į kultūros gyvenimą ir atstatyti pirmykštę gyvos konkrečios asmenybės vienybę.

Kiekviena nauja gadynė arba fazė kultūros gyvenime iškelia vieną arba kitą naują organizavimo pradmenį, kuris susikristalizavęs sąvokoj pasidaro savo laikų rikiuojamąja idėja arba šūksniu. Vienas toks naujas organizavimo pradmuo yra *sportas.* Tatai ne higiena, kuriai rūpi sukurti palankias kūno funkcijų normaliam vystymui sąlygas, nei profilaktika, šalinanti viską, kas galėtų kūnui kenkti. Tai ne kas kita, kaip *kūno kultūra,* kurios uždavinys — sužadinti kūno jėgas ir įvykdyti visas glūdinčias jame galimybes; tai — kultūra, kuri reikalaute reikalauja, kad būtų išlavintas visas žmogaus psichofizinis organizmas, ir todėl šiaip ar taip sąlygoja visą žmogaus gyvatos sąrangą. Sportas negalimas be askezės ir tai dvejopa prasme: jisai remiasi askeze, kaip tam tikru režimu, kuris pagrįstas susilaikymu ir kūno mankštinimu, bet jis reikalingas ir askezės, kaip kūno drausmingumo, kaipo mokėjimo laisvai valdyti kūną, t. y. reikalui atsitikus mobilizuoti jo jėgas ir įvykdyti jo kraštutines galimybes. Bet šia prasme kūno drausmė (disciplina) — savitvardos arba atgodos pagrindas; ji apima visa tai, nuo ko priklauso ši pastaroji: ir dėmesio susikoncentravimą (susitelkimą), ir išvidinį susikaupimą, ir aukščiausios valios įtempimo sugebėjimą.

Vien savitvarda, kaip matėm, gali laiduoti asmenybės savaimingumą bei savarankiškumą ir įgalina ją aktualizuoti ir pareikšti aukštutiniais momentais (apogėjuje) savo tikrą vertybę. Todėl ir kūno kultūra dėl savo draudžiančios (disciplinuojančios) galybės organizuoja asmenybę ir padeda jai pačioje savyje surasti atramos tašką prieš objektyvinės kultūros prieslėgą bei prievartą. Iš to aiškėja didžiausia sporto reikšmė bendram auklėjimui. Suvaldydama askezės būdu kūną, asmenybė kartu jį įdvasina. Kūnas, tiktai prikrautas dvasios energijos, sugeba mobilizuoti savo jėgas ir pasiekti lemiamu metu (momentu) tą aukščiausią įtampą, nuo kurios pareina pasisekimas sporto lenktynėse. Šia prasme valdyti kūną reiškia ir valdyti laiką, arba, kitaip sakant, tai ta psichofizinė (kūno bei dvasios) sąranga ir sandara, kuri vadovaujama kraštutinių gyvenimo momentų ir bemoka juos vykdyti.

Žinoma, mūsų laikais, kai kultūra tebesidemokratizuoja ir viešpatauja buržuazinė bei kapitalistinė santvarka, sportui, kaip ir visoms kultūros šakoms, gresia rimtas pavojus: jis gali išsigimti ir pavirsti neigiamu reiškiniu. Ten, kur jis pavirsta tik stiprių raumenų kultu, neišvengiamai niekinamos dvasinės ir intelektualinės vertybės. Ir sportininkas įgauna pavidalą bukapročio rekordų gaudytojo, tarnaujančio eksploatatoriui vertelgai.

Tiesa, kūno įdvasinimas, pasiekiamas fizinei kultūrai padedant[5], tėra vien reliatyviškas. Ne tik dėl to, kad šio įdvasinimo laipsnis ir kokis pareina dar daugiau nuo asmenybės (dvasinių) išvidinių galimybių negu kad nuo grynai kūniško gabumo. Sportas organizuoja kūną ta prasme, kad žadina ir lavina jo potencijas kaip gyvo organizmo, ir todėl tie uždaviniai, kuriuos jis kelia kūnui, neišeina už jo organiško buvimo ribų. Bet šis drausmingumas organiškojoj sferoj gali eiti pagrindu aukštesnio laipsnio drausmingumui, kurio tikslas (yra) įkūnyti asmenybei aukščiausias dvasios (antorganiškas) vertybes: pvz., dailės arba religijos vertybes.

[5] Fizinės kultūros sąvoka, žinoma, platesnė už „sporto" sąvoką. Bet mūsų laikais sportas — skaidriausias fizinės kultūros reiškinys. Štai kodėl ir galima apie jį kalbėti taip, kaip kad jis ištisai sutaptų su fizine kultūra.

Iš to aiškėja: aukščiausios savitvardos lytys (pvz., dvasios budrumas) remiasi visai aiškia asmenybės psichofizine sąranga, į kurią įeina būtinu esmingu momentu kūno drausmingumas. O kadangi sportas organizuoja kūną (formuoja jo drausmingumą), tai jis sukuria pagrindą tos psichofizinės sąrangos, kuri leidžia asmenybei ištisai išskleisti savo kūrybines jėgas, arba galias, ir nugalėti (žinoma, prieinamų žmogui galimybių ribose) netobulą daiktinės būties laikiškumą[6].

Ar šitos galimybės bus sunaudotos europiečių pasaulio — dar negalima numatyti. Kiekvienu atveju nėra abejojimo, kad joms nesiaktualizavus Europai nepavyks įveikti tų prieštaravimų ir keblumų, kurių kamuojama jos dabartinė kultūra.

Ypatingą reikšmę įgyja šioji problema toms tautoms, kurios tik po Didžiojo karo pasiekė nepriklausomybę ir ima dabar sparčiau kurti ir skleisti savo tautinę kultūrą. Todėl ir Lietuvos kultūros ateitis pareina nuo to, kokį kelią ji pasirinks naujajam asmenybės tipui išugdyti.

[6] Įdomu pažymėti, kad mūsų laikų technikoj pasireiškia nauja srovė, kuri, būdama priešinga pagrindinei jos rutuliojimosi pakraipai, iš naujo stato pirmon vieton asmenybę, kaip individualinę visybę. Šitai naujai srovei atstovauja *aviacija*. Lakūno tipas todėl dabarčiai reikšmingas. Jame, rodos, numatomas bei nulemiamas asmenybės idealas, tinkąs naujai laukiamajai kultūrai.

TIKROJI IR NETIKROJI APYKANTA

I. APYKANTA IR INDIFERENTUMAS

Tolerancija, arba apykanta, be abejo, yra didžiausias šių dienų Europos dvasios davinys. Jos reikšmę pripažįsta dargi tie, kurie pagrindinėse naujosios kultūros tendencijose mato aiškių kritimo ir žlugimo požymių. Apykanta yra būtina kiekvieno liberalizmo ir humanizmo savybė. Ji glaudžiai susijusi su asmens laisve. Nevaržomas asmens išsiplėtojimas, visiškas paslėptų jame jėgų pasirodymas yra galimi tik ten, kur valstybė, visuomenė ir Bažnyčia leidžia individui apsispręsti ir neuždeda jam varžančių normų ir įsakymų, varžančių ir paraližuojančių įvairius jo sielos gyvenimo reiškinius.

Apykanta, kaip ir laisvė, paprastai suprantant, yra neigiama sąvoka. Ji reiškia prievartos, spaudimo dvasiniam individo gyvenimui nebuvimą iš valstybės, visuomenės ir Bažnyčios pusės. Visiška apykanta, kaip ir visiška asmens laisvė, taip pat utopiška kaip ir visuomenės organizacija, pastatyta ant anarchijos pamatų. Skirtumas tarp visuomenės ar valstybės tvarkos, kur yra apykantos, ir tokios tvarkos, kur jos nėra, yra tam tikra prasme tik kiekinis. Nėra ir negali būti tokios visuomenės ar valstybės, kurioje nebūtų apykantos šiokiu ar tokiu atžvilgiu, kad ir labai maža. Bet, antra vertus, dargi liberaliausia ir humaniškiausia visuomenės ar valstybės tvarka stato apykantai (kaip ir asmens laisvei) tam tikras ribas. O tas ribas visada nustato valstybės ir visuomenės gyvenimo reikalai. Jei, pvz., šių dienų Europos valstybė ar visuomenė daug labiau pakenčia savo piliečių tikybos įsitikinimus negu jų nešvarumą, tai ne tiek dėl ypatingos pagarbos tikybai, kiek dėl to, kad visuomenės higienos taisyklių laikymasis jai yra daug gyvesnis reikalas kaip individo dvasios gy-

venimas. Bet dalykai tuoj virsta kitaip, kai tik atsiranda sąlygos, kuriomis tos ar kitos atskirų piliečių dvasios gyvenimo pusės paliečia gyviausius visuomenės ar valstybės reikalus: tada apykanta iš karto virsta aktinga, karinga neapykanta. Geriausias to pavyzdys yra politinis paskutinių dešimties metų patyrimas ir ypač pasaulio karo ir revoliucinės kovos metas.

Tačiau prie tos neigiamosios apykantos prasmės negalima sustoti: ji irgi be turinio, kaip ir neigiamoji laisvės prasmė. Kiek apykanta yra tikra kultūros vertenybė, ji turi, kaip ir laisvė, turėti savo teigiamą pamatą. Ir jei šių dienų sąmonėje kaip tik tam neigiamam apykantos aspektui duodama vadovaujamos prasmės, tai dėl to „neigiamo pato", kuris toks charakteringas dabarčiai, kuris suvaidino pražūtingą vaidmenį jos likime, patraukdamas, ypač Rusuose, geriausias jaunimo jėgas ne į kūrybos kelią, bet į ardymą. Norint surasti teigiamoji apykantos prasmė, reikia atsitraukti nuo tos formalios prasmės, kurią ji turi socialiniame ir teisiniame gyvenime, ir prieiti prie tikrai dorinių šaltinių, t. y. prie tų vidujų stimulų, kurie ją gamina. Tiesa, pačiame žodyje „apykanta" tas teigiamasis dorinis pagrindas neturi savo išraiškos. Turėti apykantos svetimiems įsitikinimams ar pažiūroms reiškia juos kęsti. Bet kęsti galima tik tai, kas yra nepatogu, nemalonu, teikia kančios. Dorinė kentėjimo vertė yra ta, kad ji yra kelias prie kenčiamojo pikto apgailėjimo. Tos pagrindinės kentėjimo prasmės atbalsiai išliko dar ir apykantos sąvokoje. Mes „kenčiame" svetimas nuomones ir įsitikinimus tik todėl, kad jie, kaip svetimi, neįprasti, sukelia mums, kad ir tik pradžioje, neigiamą reakciją, t. y. tiesiai suvokiami kaip nemalonūs ir priešingi. Bet iš tikrųjų dorinė apykantos prasmė yra visai kas kita: ne pikto pašalinimas, o suradimas tos teigiamosios vertės, kurios yra svetimuose įsitikinimuose, kaip apsisprendžiančios žmogaus reiškiniuose. Kiek tas asmuo yra savarankiškas, savaimingas individas, jis turi turėti savo atskirą priėjimą prie supančio pasaulio, savo atskirus pažinimo kelius, savo atskirų gyvenimo patyrimų. Kito asmens ir jo individinės esmės išraiškų gerbimas, glaudžiai susijęs su paties savęs gerbimu, yra tikrasis kiekvienos apykantos dorinis pamatas.

Tačiau jei įsižiūrėsime į žmonių santykių tikrenybę ir į tas konkrečias apykantos formas, kurios juose įsikūnija, tai nesunku įsitikinti, kad tas dorinis apykantos momentas retai tegauna sprendžiamojo, veikiamojo motyvo reikšmę. Dažniausiai tai, kas vadinama apykanta, turi visai kitą priežastį ir iš tikrųjų yra tik nesikišimas, atsisakymas spausti ar aktingai veikti kitų asmenų mintis ar įsitikinimus. Paprastai toks elgesys yra ne kas kita, kaip tiesioginė išdava tos vidurinės inercijos, kuri viešpatauja daugumos žmonių proto ir apskritai dvasios gyvenime ir kuri juos verčia eiti, kur mažiausia pasipriešinimo. Tam, kas neturi savo įsitikinimų ir principų arba kas jų nebrangina, „palankus neutralitetas" kitų pažiūroms ir įsitikinimams turi, be abejo, daug daugiau patogumų ir susijęs su mažesne atsakomybe, su mažesniu jėgų ir laiko gaišinimu, kaip aktingas santykis su vidurinio kitų žmonių pasaulio reiškiniais. — Anaiptol, nesikišimo politika taip pat ir praktikos gyvenime laiduoja tikslingiausią ir patogiausią veiksmų būdą. Po apykantos kauke slepiasi labai dažnai beprincipis oportunizmas. Iš tikrųjų, kad būtų geri santykiai su žmonėmis, kad nebūtų jokių susirėmimų ir nekiltų nesutikimų, geriausias ir tikriausias būdas — slėpti savo nesutikimus su apsupančia aplinka, ir priešingai, pabraukti ir kelti aikštėn tai, kas mus su ja riša ir jungia.

Žinoma, tokia oportunistiškai pagrįsta apykanta pati savaime nėra absoliučiai neigiama ir peiktina. Ji neišvengiama ir net tinka praktikos gyvenime; bet tinka tik tiek, kiek reikalinga tiktai darbo, grynai išorės santykiams su žmonėmis. Kaip tik jos veikimo ir reikšmės sfera tiek išsiplečia, kad ji nustato ir nudažo ir viduję, dvasinę žmonių santykių pusę; ji tampa giliai neigiamu reiškiniu, kurs liudija, kad dvasinis žmonijos gyvenimas menkėja ir nustoja savo vidaus įtempimo. Kodėl šių dienų europiečiui taip lengvai sekasi apykanta, kai kyla dvasios buities reikalų klausimas? Ogi todėl, kad dažniausiai jis giliai indiferentus kitų įsitikinimams ir tikėjimui; jis lygiai indiferentus ir dvasiniam savo artimo asmeniui, ir tam likimui, kuris ištiko dideles dvasios vertybes šių dienų gyvenimo sąlygomis. Ypač aiškiai tai matyti tikybos srityje. Taip išplitęs Europos šviesuome-

nėje įsitikinimas, kad religinė tikyba yra privatus ir intymus kiekvieno dalykas, išaugo ne iš gyvo pagarbos jausmo tikybai, o iš gilaus religinio indiferentizmo. Apykanta lygiai gerai sugyvena su pagarba kitam asmeniui ir su paniekinančiu indiferentizmu.

Štai kodėl šių dienų Europos apykanta, kiek ji liečia dvasios gyvenimą, su retomis išimtimis neturi dorovės atžvilgiu jokių pranašumų prieš fanatiškiausią neapykantą. Ji yra tiesioginis to šilto šaltumo, kurs, apaštalo žodžiais, yra gresiantysis liguistos dvasinio gyvenimo atrofijos ir mirties simptomas (požymis).

Taigi ta apykanta yra tik kita indiferentizmo pusė. Ir ne didžiuotis ja reikia, o pripažinti, kad ji slepia savyje tik mūsų vidaus tuštumą ir dvasios tingumą.

Bet kurgi tada ieškoti tikrosios, dvasiškai brangios apykantos?

| II. APYKANTA IR MEILĖ

Jei apykanta, įsišaknijusi indiferentizme (abejingume) yra klaidinga, jeigu ji yra labai neigiama, kaip teigiama vertybė, tai klausimas: kokia gi turi būti tikroji apykanta ir kur jos pradžia?

Tiesa, gali pasirodyti, kad apykanta yra galima jei ne abejingai, tai nors *bešališkai* žiūrint į tuos dvasios reiškinius ir klausimus, kuriuos ji liečia. Gal tas pagarbos jausmas svetimiems įsitikinimams, kurs, kaip buvo sakyta, doriškai paremia apykantą, — gal jis spėja, kad yra tam tikro atstumo tarp manęs ir to, ką aš gerbiu, tam tikro sąmonės nusistatymo, leidžiančio man žiūrėti į tą dalyką iš šalies? Kitaip tariant, tokia pažiūra į dalyką, kuri tiesiai priešinga tam visiškam atsidėjimui, vadinamam fanatizmu, kurio yra tikrame religingume ir apskritai kiekviename giliame idėjos įsitikinime? O jei taip, tai ar nepašalina tikrasis religingumas, tikrasis dvasios įtempimas kiekvienos apykantos, ar neturi jis savo esme būti nekantrus?

Ta pažiūra randa dabar nemaža šalininkų, ir tai suprantama kodėl. Sunki krizė, gyvenama dabar Europos sąmonės, ir gilus nusivylimas humanizmo idealais, įsigalėjęs paskutiniais metais protuose, privertė taip pat — ir, kaip mums rodosi, visai teisingai — šiek tiek pervertinti apykantą. Bet ką gi reiškia

tas pervertinimas? Ar jis reiškia, kad apykantai neigiama yra bet kokia teigiamoji reikšmė, kad joje matomas toks proto ūpas, kurs ne tik nevertas, bet pavojingas ir kenksmingas naujos laukiamos dvasios ir tikybos kultūros statymui?

Rodos, kad tuo klausimu negali būti dviejų nuomonių. Argi Europos kultūra gali atsisakyti nuo apykantos, neatsisakydama tuo būdu nuo savo esmės, neatsisakydama kartu ir nuo aukščiausių savo gavinių, nuo tos filosofinės ir mokslinės galvojimo laisvės ir nepriklausomybės, kuriomis ji teisingai didžiuojasi? Argi ji gali grįžti atgal į tą vienašališką ir dogmatišką tikrenybės supratimą, kurs būtinai lydi neapykantą? Ir argi ji gali užmiršti tą dorybę, kurią ji su ypatinga meile išaugino ir išauklėjo Europos žmonijoje, — dorybę, kuri šalina kiekvieną nusistatymą, kiekvieną šališkumą einant prie daiktų, reikalaujančių didelio dėmesio kiekvienai kitoniškai minčiai, — dorybę, kuri griežtai šaukia principo — „audiatur et altera pars“?

Tačiau rimtai įsigilinus į tą klausimą, jis pasirodo daug painesnis. Ar šiaip, ar taip, jo sprendimas nėra paprastoji alternatyva: apykanta ar neapykanta? Toks sprendimas jau todėl neliečia pačios problemos esmės, kad apykanta stato žmonių santykius kaip ir šaly nuo jų tikrojo dorinio pamato. Paprastosios prasmės apykantai, be abejo, turėjo įtakos tos pažiūros į visuomenę ir socialinius santykius, viešpatavusius Europos sąmonėje kaip tik tuo metu, kai apykantos problema įgijo didžiausios svarbos, t. y. tos pažiūros ir mokslas, kurs matė visuomenėje tik paprastą junginį atskirų individų, susietų sutartiniais santykiais, laiduojančiais kiekvienam jų asmens nepavojų ir būtinųjų gyvenimo reikalų patenkinimą. Iš tikrųjų, kai žmonės stovi prieš kits kitą visų pirmiausia kaip konkurentai, kurie siekia tos pačios gyvenimo srovės, tai vienintelis realus jų dorinių santykių pagrindas gali būti tik apykanta, bendras svarbiausių kito reikalų teisėtumo pripažinimas. Bet pati didžioji priežastis, dėl kurios paprastoje apykantos prasmėje sprendžiamąją reikšmę įgyja jos formaliai neigiamoji pusė, yra ta, kad ji atsirado socialiai teisinio gyvenimo srityje, t. y. toje srityje, kur pagrindinės ir vadovaujančios normos yra visada ne didžiausi, bet ma-

žiausi dorovės reikalavimai. Visuomenėje ar valstybėje, kurių pati tvarka istoriškai ir organiškai siejasi su tam tikra pasaulėžiūra ir įsitikinimais, apykanta yra *didžiausias* daiktas, kurio gali laukti visi kitaip manantieji ir kitaip tikintieji; bet ir tai tik tose ribose, kur neardo tos visuomenės ar valstybės organizmo gyvenimo reikalų.

Grynosios dorovės srityje, priešingai, pagrindinis dalykas visada esti tobulybė, pilnumas, riba, maksimumas. Kiekvienas tos ribos nepasiekimas, kiekvienas pilnumo ir tobulybės sumažinimas visada yra antrinis, antraeilis dalykas ir yra tam tikro empirinio aprėžimo rezultatas. Štai kodėl pagrindinis, pamatinis dorinis santykis tarp žmonių turi būti tik aukščiausias aktingumo ir veiklumo pareiškimas. Tokia būtent yra meilės prigimtis. Apykanta gi, kaip pasyvus nesikišimas, neturi savaimingos dorinės vertės; ji gali būti doriškai pateisinta ir pagrįsta tik būdama pakelta ligi šiokio tokio aktingo santykio tarp žmonių, t. y. ligi to, kas savaime šalina apykantą ir būtinai gauna neapykantos pobūdžio. Ta prasme kiekviena tikroji apykanta turi įsišaknyti savo priešingybėje — neapykantoje. Tai ne paradoksas ir ne žodžių žaidimas, o tvirtinimas, kurs turi visai aiškią, konkrečią prasmę. Gyvas įrodymas tam yra *Sokratas,* t. y. tas galvočius, kurs savo gyvenime ir savo moksle aiškiau ir pilniau už visus įkūnijo pagrindinius Europos kultūrinės sąmonės pradus.

Sokrato savotiškumas yra tas, kad jo mokslas gimsta ne iš atskiro ir tylaus stebėjimo (sekimo), bet iš gyvo pasikalbėjimo su draugais ir mokiniais; maža to, pradedamasis jo filosofijos punktas yra kaip tik bendrakalbio nuomonė ar įsitikinimas, kurs, analizuojant jo turinį, pakeliamas į antsubjektinę ir antasmenę Tiesą. Sokratas racionalistas, bet jo racionalizmas visai nėra dogma, kuri nustato ir kartu siaurina jo sąmonės akiratį. Protas jam nėra pabaigta gatavų tiesų sistema, o ta jo esančioji daiktuose prasmė, ta objektyvioji tiesa, kuri pasirodo žmogaus minčiai, meilingai žiūrint į tikrenybės reiškinius ir jų vidaus tvarką bei rimtį. Ta prasme Sokratas parodė savo moksle ir savo veikime aukščiausią apykantos laipsnį. Nieko nėra, kas jam būtų labiau svetima ir priešinga, kaip prievarta svetimoms

nuomonėms ar įsitikinimams. Jis visada pasiruošęs priimti ir pripažinti ir savo bendrakalbio mintį, ir įsitikinimą. Bet tas priėmimas ir pripažinimas yra tik proga, išeities punktas bendrai tiesos „medžioklei". Sokratas gerbia svetimą mintį tik todėl, kad gerbia ir myli tiesą. Todėl jo neapykanta yra tiesioginė priešingybė pasyviam nesikišimui. Ji kyla ne iš abejingumo ir indiferentizmo, o iš giliausio neabejingumo tiesai ir jos radiniui — žmogaus minčiai. Jis apkenčia tik todėl, kad jis yra tiesos fanatikas. Tiesa jam yra viena, nuo ko pareina tikrasis žmogaus sielos išgelbėjimas ir laimė. Ir kiek jo apykanta kiaurai prisigėrusi to fanatizmo, ji veikli, karšta ir nepakantri. Ji verčia jį reikalauti iš kitų tokių pat pastangų tarnauti tiesai, kaip ir jis pats, ir veda prie to, kad jis ne tik nekenčia, bet dargi visaip ardo iliuziją to neteisingo žinojimo, kurs, neturėdamas tiesos, mano ją turįs.

Bet Sokrato neapykanta turi dar kitą prasmę. Tiesa, kurios jis ieško, nėra tik teorinė tiesa, tai drauge ir *gyvenimo teisybė*, kurios meilė — kaip ir Spinoza'os *amor intelektualis* — glaudžiai susijusi su *žmogaus meile*, su pastanga privesti jį, supažindinant su ta teisybe, prie dorinio tobulumo. Štai kodėl jis, kaip pats prisipažįsta, toks įkyrus ir kabinasi prie visų savo klausimais ir kalbomis. Žmonės jam reikalingi ne tik kaip tiesos ieškojimo dalyviai, bet ir kaip jos gyvenimo teisybės nešiotojai ir vykdytojai.

Sokrato pavyzdžiu mes mėginome surasti dorines apykantos šaknis ir, ieškodami šitų šaknų, mes suradome jos vidaus ryšį su neapykanta. Žinoma, tai ne apykanta paprastos prasmės, ne ta apykanta, kuri verčia žmones arba užsidaryti nuo viens kito, atmesdama ir neigdama svetimas nuomones ir įsitikinimus, arba paraginimo jėga primesti kitiems savo pažiūras ir įsitikinimus. Ne, tai neapykanta aukštesnės rūšies; neapykanta, kuri išima pertvaras tarp žmonių ir jungia juos bendroje pastangoje, bendrai ieškant tiesos. Ta neapykanta yra ne kas kita, kaip karšta meilė, ir ji, kaip meilė, yra tikroji apykanta. Dabar suprantama, kodėl apykanta doriniame savo pagrinde negali būti pasyvi, kodėl ji negali sustoti, abstrakčiai pripažin-

dama tai, kad tiesos pažinimas visu savo pilnumu yra begalinis uždavinys ir kad visos nuomonės ir pažiūros turi tik santykinę ir lygtinę reikšmę ir teisėtumą. Kaip meilė, ji veržiasi už tokio abstraktaus pripažinimo ribų prie tikrojo svetimų nuomonių ir įsitikinimų supratimo ir tikrojo konkretaus įvertinimo. Šių dienų filosofija vis labiau ima manyti, kad tikrasis pažinimas — bent dvasios srityje — ne tik nešalina meilės, bet būtinai jos reikalauja. Nes tik meilėje ir per meilę yra galimas tikrasis ir prieinantysis ligi pat gilumos svetimos minties ir svetimos sielos supratimas. Bet toks meilingas supratimas visai nereiškia būtino kiekvieno svetimo įsitikinimo arba pažiūros priėmimo ir pripažinimo. Priešingai, tai vienintelis kelias, kurs veda prie tikrosios gyvos žmogaus minties prasmės išaiškinimo ir joje esančios tiesos ar melo suradimo. O todėl tik taip suprantant galima įveikti ne tik neišvengiamus kiekvienos minties netobulumus, bet ir tas pagrindines klaidas, iš kurių išauga neteisingos pažiūros ir įsitikinimai. Nes tikram klaidos supratimui nepakanka išaiškinti jos logiškąją pusę, jos konkretųjį netikslumą; tam reikia taip pat atverti tie gilesni šaltiniai, iš kurių ji minta gyvoje žmogaus sieloje. O tai pasiekiama tik to meilingo supratimo akte, kuriame pasireiškia tikroji ir aktingoji apykanta.

Mūsų dienomis, kai inteligentiniai ir apskritai dvasiniai žmonių santykiai taip dažnai nustatomi ar buku, beprasmiu abejingumu, ar akla, varžančia neapykanta, mums rodosi, ypač svarbu atsiminti ta tikroji apykantos reikšmė. Iš tikrųjų vienas didžiausių pavojų, kurs graso vienos Europos kultūros buvimui, — tai yra augąs nesusipratimas tiek tarp atskirų žmonių, tiek ypač tarp įvairių klasių, visuomenės grupių, partijų ir ištisų tautų. Tam pavojui pašalinti nėra ir negali būti kito kelio be to, kurs nurodytas krikščionių įsakymo mylėti ir meilingai suprasti.

TAUTINĖS KULTŪROS KLAUSIMU

Tautiškos kultūros klausimas dabar beveik visur aktualus; ypač tuose kraštuose, kurie pasiekę politinės nepriklausomybės po Didžiojo karo ir Rusų revoliucijos. Ir beveik visi pripažįsta tautiškumo teigiamą vertę bei reikšmę. Net tarp socialdemokratų, kurie anksčiau visiškai neigė šitą principą, laikydami jįjį didele kliūtimi, trukdančia visų tautų suartėjimą ir solidarumą, vis daugiau įsigali nuomonė pripažinti, kad pats tautiškumas, kiek jis suprantamas tinkamu būdu, neprieštarauja žmoniškumui ir žmoniškos kultūros visuotinumui (universalumui). Priešingai, žmoniškumas, būdamas bendru abstrakčiu pradmenimi, sugeba įsikūnyti gyvenime ir pareikšti savo reikšmingumą, kūrybinę galią vien prisitaikydamas prie žmonijos realios prigimties ir prie konkrečių jos istorinio buvimo aplinkybių; kitaip sakant, žmoniškumas gali įsigyventi tiktai individualizavimosi arba konkretizavimosi būdu. Tas *konkretus principas, kuris įvykdo šitą individualizavimosi procesą, yra tautiškumas.* Jisai suteikia žmoniškumui kiekvienos tautos ribose tam tikrą ypatingą ir savotišką (vienintelę savo rūšimi) išraišką. Ir tiktai apsivaisinęs tautos bei rasės savybėmis ir kitų konkrečių faktorių įtaka žmoniškumas pasidaro iš tikrųjų kūrybine jėga, sugebančia varyti toliau kultūros plėtotę ir tobulėjimą.

Bet pripažinus tautiškumo vertę ir pasiryžus kurti ir ugdyti pagrįstą juo kultūrą, reikia visų pirma tiksliai išsiaiškinti jo prasmę ir galiojimo (vaisingo pritaikymo) sąlygas. Tautiškumo klausimu dabar daug rašoma, galbūt net per daug. Tačiau peržvelgus skirtą jam literatūrą, tenka, deja, pripažinti, kad ji dažniausiai mažai mums tepadeda šią problemą giliau ir tiksliau suvokti.

Koks gi turi būti tas kelias, kurs galėtų mus privesti prie gilesnio ir tikslesnio jos supratimo? Svarbiausias dalykas, rodos, mums yra tas, kad tautiškumo pradmuo būtų imamas ir nagrinėjamas iš tikrųjų konkrečiai. Konkretumas — tai svarbiausias reikalavimas, kurį turi patenkinti kiekviena filosofija, kiekviena pasaulėžvalga, kuri stengiasi įgyti praktiškos reikšmės ir, taikydama savo principus tikrovei, žadinti kultūros plėtojimąsi ir pažangą. Mūsų amžius (laikas), pasižymėdamas griežtai realiniu nusistatymu, itin brangina konkretumą, nes jis nuvokia, nors ir instinktyviškai, koks pavojus slepiasi abstrakčiuosiuose moksluose, kurie imasi taisyti ir tobulinti gyvenimą, neatsižvelgdami į jo konkrečias savybes bei aplinkybes. Imant abstrakčiai, net vertingiausias pradmuo gali pavirsti neigiama vertybe. Su šiuo faktu turi skaitytis kiekvienas, kam rimtai rūpi tautiškumo klestėjimas ir skleidimasis. Ir tautiškumo principas, atitrūkęs nuo gyvatos konkrečios visybės, neišvengiamai išsigimsta ir pasidaro faktoriumi, neigiamai veikiančiu kultūros raidą.

Paaiškinsim šitą bendrą mintį kiek smulkiau.

Visų pirma kyla klausimas: ar gyvos tautos tautiškumas yra kažkas užbaigta ir griežtai apibrėžta, kad galima būtų jis tiksliai nusakyti, nurodant tam tikrą apribotų bruožų ir savitumų visumą? Jei taip būtų, tai tautiškumas pareitų tiktai nuo praeities ir tautiška kultūra turėtų sekti vien senovės pavyzdžiu. Tautiškumo principo funkcija būtų grynai konservatyvi: beliktų rūpintis tik tuo, kad kultūrinių vertybių (gėrybių) lobynas, praeities sukurtas ir surinktas, išliktų bei išsilaikytų ir toliau. Be abejo, kultūros raida bei plėtra reikalauja, kad įsigytas kultūrinis turtas (meno, žinojimo, religijos, socialinio gyvenimo srityje) neišnyktų ir būtų sunaudojamas tinkamu būdu. Bet, antra vertus, visiškai aišku: jei tautiškumo vaidmuo kultūroj pasibaigtų tokia konservatyviška funkcija, tai tikra kūryba kultūros dirvoje nustotų buvusi. Esamoji karta turėtų tenkintis paveldėtos iš protėvių buities apsaugojimu ir atgaminimu tradicijos nustatytų formų visose kultūros srityse. Tiesa, tokioje radikalioje būtyje vargu ar kas imtųsi ginti šitą pažiūrą. Tačiau, šiaip ar taip, jai pritaria visi, kurie linkę žiūrėti, pvz., į liaudies meną arba į

kaimiečių kalbą kaip į normą, kurios turi laikytis esamojo laiko menas ir literatūra. Liaudies menas ir liaudies kalba susiformavo ir susikristalizavo tokioj aplinkoj ir tokiomis aplinkybėmis, kurios didžiausia savo dalimi jau paliovė buvusios. Jose atsispindi tokia buitis ir toks požiūris į gyvenimą ir aplinkinį pasaulį, kuris, tiesą pasakius, priklauso praeičiai ir pamažėle nyksta, nes nebeatitinka esamybės interesų reikalo bei reikalavimų. Žinoma, tai nereiškia, kad visai šioji liaudies kūryba nustojo vertės. Tai brangiausia medžiaga, arba, tiksliau, potencija, kuri turi būti mūsų laikų kartos pasisavinta ir tinkamu būdu sunaudota. Bet jokiu būdu jai negali būti priskirtas rikiuojamos normos vaidmuo. Priešingai, menas ir literatūra patenka į dirbtinį primityviškumą, nepajėgiantį sukurti nieko tikrai nauja bei vertinga. Arba, pasiduodami bevaisėms romantizmo svajonėms, išleidžiam iš akių aktualius gyvenimo uždavinius ir pripažįstam, pasistatom idealu tai, kas nebegyva ir turi žūti. Bet dar daugiau. Tiktai esamybei tarpininkaujant pati praeitis pasidaro prieinama mūsų supratimui. Vien tik atsidavę esamojo gyvenimo ritmui ir pasiėmę jo ypatingą vyksmo būdą, mes įgaunam tą jautrumą, kuris mums leidžia surasti praeityje tai, kas sugeba iš naujo atgyti ir išsiskleisti dabarties aplinkybėmis. Bet esamybė, kiek ji aktuali, rodo ateitį, ir esamybės uždaviniai ir siekimai (tendencijos) gali būti įgyvendinti tik ateityje. Todėl jinai niekuomet nėra griežtai ir vienareikšmiškai apibrėžta (apribota), joje glūdi daugelis galimybių, iš kurių kiekviena gali būti šiaip ar taip įvykdyta. Kuri tai bus, pareina nuo paties subjekto, pačios tautos valios ir pasiryžimo. Iš to aišku, kad ne tik tauta, bet ir jos tautiškumas (tautiškas savumas) yra kažkas, kas tampa, kinta ir rutuliojasi. O šis tapimo bei rutuliojimosi procesas pareina ne tik nuo laukujų aplinkybių, nuo istorinės situacijos, bet pirmučiausia nuo pačios tautos, jos dvasinės energijos ir intelektualinio savarankiškumo. Pati tauta kala savo gyvenimo būdą bei stilių ir savo idealus ir, įgyvendindama juos, kuria bei formuoja savo tautišką kultūrą. Štai kodėl dažniausiai negalima iš anksto numatyti, kuri meno, literatūros, socialinės santvarkos forma arba pakraipa atitinka tautiš-

kos kultūros dvasią, o kuri — ne. Šitą klausimą paprastai išsprendžia tolesnė kultūros plėtra; tiktai iš jos paaiškės, ar duotoji kultūros forma arba linkmė gali organiškai suaugti su tautiškos kultūros visuma ir pasidaryti esmingu josios momentu. Tačiau praeities pervertinimas ir kyląs iš jo romantizmas — ne vienintelis pavojus, kuris gresia tikrai tautiškai kultūrai. Didelės svarbos jai yra klausimas: koks turi būti jos santykis su kitomis kultūromis? Ypatingą aktualumą jisai įgauna toms tautoms, kurių kultūra tebėra jauna ir tiktai pradeda reikštis. Ar ji galės apsaugoti ir išlaikyti savo savarankumą, susidurdama su senesnių tautų jau subrendusia ir susiformavusia kultūra? Galbūt jaunai tautai geriau bent savo kultūros aušroje šiek tiek atsiskirti nuo kitų tautų ir suvaržyti kultūrinį su jomis bendravimą? Bet iš kokio šaltinio bus tada maitinamos tautos dvasinės jėgos, iš kur ji pasisems tos vidinės energijos, kurios reikalauja kultūrinės kūrybos procesas? Iš savo praeities istorinių tradicijų, iš liaudies buities ir gyvenimo būdo? Tatai reikštų pasiduoti romantizmo pagundai ir dar blogiau: tai pasmerktų tautišką kultūrą užkliūti bergždžiame ir smulkmeniškame *provincializme,* kurs neišvengiamai siaurina intelektualinį akiratį, silpnina dvasinį budrumą ir leidžia tenkintis, net didžiuotis menkiausiais rezultatais. O su provinciališku pasipūtimu glaudžiai susiję kitų tautų nesupratimas bei panika, *aklas netolerantiškumas ir siauraprotis šovinizmas. Tautos kultūrinio brendimo procese taip pat kaip ir paskiros asmenybės plėtotėj svarbiausias momentas yra savimonės (savižinos) atsiradimas, paties savęs pažinimas.* Bet pažinti save galima tiktai santykiaujant su kitais ir juos pažįstant. Todėl ir tautiška kultūra augdama negali apsieiti jokiu būdu be svetimų kultūrų įtakos. Susipažindama su kitų tautų gyvenimu, kūrimo ir mąstymo būdu, pasisavindama tai, kas svetimoj kultūroj vertinga bei reikšminga, jinai įsisąmonina savuosius ypatumus bei sugebėjimus, išmoksta teisingai vertinti savo potencijas bei galias ir naudotis jomis tinkamu būdu. Svetimos kultūros įtaka — kol ji neišsigimusi — pati nėra nei kenksminga, nei pavojinga. Ji pasidaro pavojinga tik tuo atveju, jei ji persiima mechanišku būdu ir kartu pavirsta grynai iš-

orine civilizacija. Bet pasisavinti svetimą kultūrą reiškia ne pamėgdžiojant pakliūti jos vergovėn, bet užvaldyti josios šaltinius ir taip perdirbti jąją, kad ji pasidarytų neatskiriamu tautiškos dvasios momentu. Vadinasi, tai, ar svetimos kultūros įtaka išeina tautos naudai ar nenaudai, pareina pirmučiausia nuo pačios tautos ir tų pastangų, kurias ji prideda kultūriniam darbui. Kas bijo svetimos kultūros įtakos, tas nesitiki savo jėgomis ir pripažįsta esąs per silpnas jai pritaikyti prie savo prigimties savybių. Bet kokiu atveju vargu ar pajėgs sukurti originalią ir tikrai vertingą universalios reikšmės tautišką kultūrą. Studijuodami paskirų tautų kultūrinę raidą, mes stebim beveik visur tą patį procesą. Kiekviena nauja savotiška kultūra rutuliojasi veikiama kitos, jau subrendusios kultūros. Pradžioje dominuoja ši pastaroji. Bet asimiliacijos procesui vykstant jauna kultūra pamažėle stiprėja ir, pareikšdama savo galias, taip perdirba ir performuoja tai, ką buvo pasisavinusi, kad sukuria naują, savą kultūros stilių. Beveik visos reikšmingiausios Vakarų Europos kultūrinės epochos buvo apvaisintos senovės graikų (pvz., romėnų, viduramžių, Renesanso, prancūzų klasicizmo, neohumanizmo) kultūros. Tas pats galima pasakyti ir apie paskirų menininkų arba mąstytojų kūrybą. Pvz., A. Puškinas patyrė labai gilią prancūzų literatūros ir kalbos įtaką. Jo stiliuje galima surasti nemažai galicizmų. Ir prancūzų *esprit* atsispindi įsakmiai jo mąstymo ir suvokimo būde. Vis dėlto arba galbūt kaip tik dėl to jis pasidarė rusų klasikinės kalbos ir poezijos įkūrėju. Tikras originalumas, kad pabustų, dažniausiai reikalingas išorinių jėgų veikimo. Kovodamas su jomis ir subordinuodamas jas sau, jisai randa (įsisąmonina) patį save.

Pagaliau nereikia užmiršti dar viena svarbi aplinkybė: nors kultūra ir pačios tautos kuriama, vis dėlto jos augimas ir plėtra yra savo esme organiškas procesas, priklausąs nuo savo ypatingo dėsningumo bei ritmo. Todėl jis tesiduoda reguliuojamas bei rikiuojamas pagal tam tikrą, iš anksto numatytą planą ir tai tik tiek, kiek tatai neprieštarauja jo vidujai sąrangai. Negalima jam įpiršti bet kokią linkmę arba pagreitinti jo vyksmą savo nuožiūra. Kiekvienas mėginimas jį ištisai racionalizuoti nie-

kuomet nepavyksta ir net veda prie priešingų rezultatų: kultūros paviršutiniškumo ir dirbtinumo, tautiškumo falsifikavimo. *Tai, ko visų pirma reikia stengtis siekti, yra ne kultūros tautiškumas, bet jos gilumas. Tiktai gilinantis į kultūrinį darbą pabunda ir stiprėja žmogaus ir tautos kūrybinės jėgos. Gili kultūra kartu yra organiška. O organiška kultūra negali būti netautiška.* Tikras tautiškumas nesuderinamas nei su formalumu, nei su veidmainyste. — Toks menininkas, kurio kūryboj aiškiausiai ir tobuliausiai atsispindi lietuvių tautos dvasia ir savitumas, yra, be abejo, Čiurlionis. Tačiau jo kūrybos sumanymai ir siekimai grynai meniško pobūdžio, ir tos idėjos, kurias jis įkūnijo savo veikaluose, pasižymi anttautiniu universalumu. Jojo tautiškumo gilumas (kilnumas), kuriuo mes gėrimės, kyla iš tų nepaprastų kūrybinių pastangų, kurias jis padėdavo savo sumanymams išreikšti spalvų ir linijų kalba. Kas iš tikrųjų reikšminga bei žymu, bręsta ir klesti tyloje. Tautiškos kultūros labui daug svarbiau gilinti kultūrinį darbą ir kelti (tobulinti) jo kokybę negu puošti išoriniais tautiškumo ženklais. Kas bus atsakingas, jei tauta vieną dieną išvys susikurtoj naujoj kultūroj ne savo idealų atvaizdą, bet iškreiptą ir susuktą veidą?

VOKIEČIŲ IDEALIZMAS XIX AMŽIAUS PRADŽIOJ IR TAUTOS PROBLEMA

Vokiečių idealistinė metafizika, išaugusi iš Kanto filosofijos XIX amžiaus pradžioj, suvaidino labai svarbų vaidmenį to amžiaus kultūrai, ir, galima sakyti, ji nėra nustojusi savo reikšmės ir mūsų laikais. Vyriausieji jos atstovai — Fichte, Schellingas ir Hegelis — sukūrė tokias universalias sistemas, kurių įtaka nepasitenkino vien mokslų sritimi, bet išsiplėtė ir į kitas kultūros sferas, būtent į meną (su ja, metafizika, glaudžiai susietas romantizmas), į politiką, į visuomenės gyvenimą, ir nulėmė tuo būdu visą tos epochos pasaulėžvalgą. Šiuo atžvilgiu Fichte's, Schellingo, Hegelio idealizmas gali būti palygintas su XVIII a. racionalizmu, kuris viešpatavo Šviečiamosios gadynės kultūrai. Ir iš pradžių rodos, kad XIX a. idealizmas turi daug bendro su XVIII a. racionalizmu: jis taip pat pripažįsta protą (universalų Dievo protą) tuo aukščiausiu pradmeniu, kuris valdo visą pasaulį ir lemia jo būtį ir sąrangą. Bet, iš arčiau įsižiūrėjus, tarp Šviečiamosios racionalizmo gadynės ir romantiškojo idealizmo galima pastebėti didžiausią skirtumą. Abi filosofijos srovės remiasi protu, kaipo pirmykščiu būties pamatu ir pradu. Bet jos supranta protą nevienodai. Racionalizmas orientuojasi matematikos ir tiksliųjų gamtos mokslų linkui. Protas visų pirma — gamtos dėsningumo ir tvarkingumo pradmuo. Jis nepareinąs nuo laiko ir istorinės evoliucijos. Jis pastovus, nekintamas. Visur ir visuomet jis pasireiškia tais pačiais dėsniais ir normomis. Tas pats senovėj kaip ir mūsų laikais. Jis — statiškas principas, kurs sąlygoja gamtos ir apskritai viso kosmo pastovumą. Istorinė evoliucija liečia tiktai žmogaus sąmonę ir prigimtį; vadinas, žmogus tiktai pamažėl, palaipsniui pažįsta ir suvo-

kia universalaus proto amžiną ir nekintamą dėsningumą ir harmoniją. — Visiškai kitu būdu supranta protą XIX a. idealizmas. Charakteringiausias proto bruožas, pasak Fichte's, Schellingo ir Hegelio, esanti jo veikla, jo dinamizmas. Jis visų pirma — gyvenimo pradas, gyvenimo, kurs išlavėja, išsiskleidžia ir eina priekin bei aukštyn, kildamas nuo vieno laipsnio ant kito, aukštesnio. Todėl Hegelis ir apibūdina universalų protą kaip dvasią, t. y. aktingą asmeninį principą, kurs pasireiškia kaip tik žmonijos istoriniame gyvenime ir jos evoliucijoj. Ir drauge yra tai kūrybinė jėga, kuri iš savo prigimties ir pagal ją sukuria įvairių istorinio gyvenimo reiškinių ir lyčių visetą. Hegelio filosofija, kuri atstovauja romantiško idealizmo tobuliausiai formai, yra pirmiausia *istorijos filosofija,* nuo kurios priklauso visos kitos filosofijos sistemos dalys. Visuotinės istorijos procesą Hegelis charakterizuoja maždaug tokiu būdu: žmonijos istorija — teleologiškas procesas, t. y. procesas, kurs vykdo tam tikrą protingą planą, kuriuo pasireiškia absoliutinės dvasios prigimtis. Iš dalies šitas planas jau realizuotas žmonijos praeities istorijoj, iš dalies jis dar realizuotinas. Tat — dabarties ir ateities uždavinys. Galutinis visos evoliucijos siekinys yra visos žmonijos ir atskiro žmogaus (individo) *laisvė,* bet laisvė imama ne tik kaip tam tikra žmogaus būsena, bet ir kaip žmogaus *sąmoningumo* laipsnis. Tai reiškia: gyva dvasia savo esme yra laisva. Bet kadangi ji, be to, kūrybinė, veikli jėga, tai paprastos laisvės būsenos jai nepakanka; ji turi pati sukurti savo laisvę ir, sukurdama laisvę, turi pasiekti savivoką, t. y. įsisąmoninti, kad ji esanti laisva ir kad laisve pasireiškianti jos tikroji prigimtis. Tačiau visa šita laisvės evoliucija nepasibaigia tiktai subjektyviniu pažinimo procesu. Laisvė negali iš tikrųjų realizuotis, jei subjektyvinis pažinimo procesas nepavirsta kartu ir objektyviniu procesu, kuris pačioj realybėj sudaro tokias istorinio gyvenimo formas, kurios atitinka laisvės idėją ir ją, taip sakant, įkūnija.

Objektyvinė laisvės forma (vaizdas) yra *valstybė,* vadinas, tokia socialinio ir politinio gyvenimo organizacija, kuri laiduoja žmogaus laisvę ir kuria laisvė objektingai pasireiškia. Todėl vals-

tybės santvarkoj ir sąrangoj atsispindi tas laisvės laipsnis, kurį žmonija pasiekė duotojoj gadynėj. Valstybės formų evoliucijoj pasirodo žmonijos kultūros pažanga. Kas nori suprasti istorinio proceso dėsningumą ir prasmę, tas turi pirmiausia kreipti akis į valstybių istoriją ir ją ja vadovautis. Tiktai nagrinėdami ir lygindami įvairias valstybių formas ir organizacijas, mes galim nustatyti vyriausius žmonijos istorijos etapus, arba gadynes, ir išaiškinti, kokia yra kiekvienos epochos bendra reikšmė ir ką ji įnešė į žmonijos kultūrą, nes, Hegelio nuomone, valstybės forma ir sąranga lemia ir visas kitas kultūros sritis. Kiekviena kultūra yra organiška visybė, ir todėl visuose jos pasireiškimuose pasirodo ta pati dvasia, tas pats laisvės supratimo laipsnis. „Visuotinė istorija, — sako Hegelis, — yra laisvės supratimo (sąmoningumo) pažanga. Rytų tautos žinojo, kad tiktai vienas yra laisvas (monarchas, despotas); senovės graikai ir romėnai žinojo, kad vien keletas žmonių laisvi (būtent pilnateisiai piliečiai); mes dabar žinom, kad visi žmonės laisvi, t. y. kad pats žmogus iš savo prigimties laisvas." Šitos skirtingos laisvės koncepcijos įsikūnijo atitinkamose valstybės formose. Tuo pasiremiant galima dalyti visuotinė istorija į tris pagrindinius etapus: į Rytų istoriją (į kurią įeina kinų, indų, persų, egiptiečių, Babelio istorija), į graikų ir romėnų istoriją ir pagaliau į germanų tautų istoriją (kuri apima italų, prancūzų, anglų, vokiečių istoriją). Kiekvienas etapas apibūdinamas savo kultūros, savo ypatingos valstybės organizacijos. Rytų tautos sukūrė despotiją, senovės graikai ir romėnai — demokratiją, germanų tautos — teise pagrįstą monarchiją, kuri po Reformacijos ir Prancūzų revoliucijos pripažįsta visų piliečių lygybę ir asmens laisvę. (Žinoma, šie pagrindiniai visuotinės istorijos etapai savo ruožtu susiskaldo į priklausančius nuo jųjų smulkesnius etapus, iš kurių kiekvienas vaizduoja tam tikrą arba Rytų, arba senovės, arba naujųjų laikų kultūros atmainą arba laipsnį: pvz., Rytų pasaulyje — kinų arba indų istorija bei kultūra, senovės pasaulyje — graikų ir romėnų istorija, germanų pasaulyje — romanų tautų istorija, vokiečių, anglų istorija ir t. t.) Kiekviena epocha ir kiekviena ją atitinkanti kultūra turi tam tikrą absoliutinę vertę

ir reikšmę, nes ji realizuoja vieną arba kitą absoliutinės dvasios (Dievo) ypatybę, vieną arba kitą jos aspektą arba pasireiškimo laipsnį. Ir kai viena epocha ir kultūra baigiasi ir ją pakeičia kita, tai pirmesnioji ne pranyksta visiškai, bet eina pagrindu naujoms kultūroms, kuriose išsilaiko vienu arba kitu būdu teigiamos vertybės, sukurtos anksčiau buvusių epochų. Kiekvienu atveju, pasak Hegelio, istorinis procesas pasižymįs vadinamuoju *dialektiniu* pobūdžiu. Kiekviena nauja epocha visų pirma neigia anksčiau buvusią, yra jai priešinga, kaip logikos antitezė priešinga tezei. Bet iš šitos priešybės gimsta trečias laipsnis — sintezė, kuri suveda į harmoningą vienybę tezę ir antitezę. Tokiu būdu visas istorinis procesas yra organiška evoliucija, kur kiekvienas etapas sąlygoja tolesnius ir eina jiems pamatu ir kur kiekvienas paskesnis laipsnis atstoja pilnesnį bei tinkamesnį laisvės (vadinasi, ir valstybės idėjos) pasireiškimą. Bet žmonijos evoliucijos procesas pasižymi dar viena labai svarbia ypatybe: ne tik viena epocha arba kultūra pakeičia kitą, bet mainosi kartu ir atskirų kultūrų, ir epochų *veikėjai* ir vykdytojai, t. y. istoriniame procese vienos tautos pavaduoja kitas. Kiekviena epocha arba kultūra yra organiškai susieta su tam tikros tautos istoriniu likimu. Vadinasi, kiekvienoj epochoj tam tikra tauta vaidina sprendžiamą vaidmenį; ji sukuria duotosios epochos kultūrines vertybes ir nurodo kitoms tautoms kultūrinio išlavėjimo kelią. Vadinasi, šita tauta užima istorinėj evoliucijoj tam tikrą vietą, kurios negali užimti nė viena kita tauta. Ta kultūra, kurią ji gamina, išplaukia iš jos individualinės prigimties, iš jos individualinio gabumo, iš jos ypatingo būdo ir temperamento. Todėl ir kiekviena kultūra atspindi savo įkūrėjo ir vykdytojo individualinius bruožus ir ypatybes, ir šiuo atžvilgiu ji nepakartojama, tos rūšies vienintelė. Žinoma, Hegelis turi akivaizdoj ne visas tautas, kurios pasirodo istorijos scenoj, bet tiktai tas, kurios aktingai dalyvauja kultūriniame darbe ir pasižymi kūrybinėmis jėgomis; vadinas, kurios yra ne tik istorinio proceso objektai (medžiaga), bet ir veikiantieji subjektai. Esama daug neistoriškų tautų, kurių vaidmuo istorijoj

yra grynai pasyvus. Jos nesugeba sukurti kažką savotiška ir vertinga, jų vaidmuo pasibaigia tuo, kad pasisavina kultūrą, sukurtą kitų tautų, ir išplečia ją arba suteikia kitoms istoriškoms tautoms tą žmonių medžiagą, kurios jos reikalingos.

Jei tikrai istoriškoji tauta yra istorinio proceso subjektas, tai aišku, kad jo vaidmuo nepareina nuo kurio nors išorinio dėsningumo, kurs visur ir visuomet būtinai vyksta nepareinamai nuo pačios tautos noro ir sąmoningos valios. Nereik pamiršti, kad visuotinė istorija, pasak Hegelio, — absoliutinės dvasios evoliucijos procesas, t. y. procesas, kur ji pati apsisprendžia, išlavėja ir išsiskleidžia ir kuriame ji vykdo savo laisvę. Taip pat reikia suprasti ir atskirų istoriškų tautų vaidmuo istorijoj. Tat ne mechaniškas būtinumas, kuris jį sąlygoja, ne aklas fatumas, kurs vyksta nepaisydamas žmonių ir tautų noro, bet tat yra tas uždavinys, kurį istoriškoji tauta turi atlikti (išspręsti) ir kurs atitinka kaip tik jos jėgas ir jos gabumą. Vadinas, kiekviena tauta pati lemia savo likimą, savo istorinę reikšmę, ji — laisvas istorijos subjektas; bet drauge, kadangi ji atstovauja absoliutinei dvasiai tam tikru jos evoliucijos momentu, ji taip pat atlieka ir tą uždavinį, kuris jai paskirtas Apvaizdos, ir dalyvauja tokiu būdu absoliutinio proceso įvykime. Žinoma, tatai nereiškia, kad kiekviena istoriškoji tauta atlieka paskirtą jai uždavinį visiškai sąmoningai, kad ji įsisąmonina savo istorinį vaidmenį ir veikia bei pasiryžta, visuomet turėdama akivaizdoj galutinį žmonijos evoliucijos tikslą, t. y. visišką laisvės pasireiškimą. Paprastai ir ypač pirmuose istorinio proceso etapuose nei pati tauta, nei jos vadai negalvoja apie tokius dalykus ir jais niekuomet nesivadovauja. Tat kas priverčia jas veikti ir elgtis vienu arba kitu būdu, yra arba visos tautos interesai bei instinktai, arba tam tikrų klasių arba luomų siekimai ir troškimai. Taip pat ir tie atskiri individai, kurie vaidina istorinį vaidmenį ir kuriuose įsikūnija kūrybinė tautos arba klasės jėga, vadinamieji didvyriai ir tautos vadai, dažniausiai veikia ne dėl to, kad jie nori pasiekti tam tikrą idealų tikslą, bet kad savo aistras, garbėtrošką patenkintų. Todėl istoriniai įvykiai dažnai daro mums įspūdį, kad jie priklauso nuo partikuliarinių atsitiktinių

aplinkybių ir priežasčių, kad istorijoj viešpatauja atsitiktinumas. Bet iš tikrųjų ne taip yra. Kiekvienas istorinis veiksmas turi dvejopą reikšmę: viena, jis eina priemone tam tikslui pasiekti, kurį duotoji tauta arba duotasis veikėjas turi akivaizdoj; antra, jis padeda realizuoti bendrą istorinio proceso planą, t. y. jis tarnauja kaip priemonė absoliutinės dvasios tikslams. Tuo pasireiškia, kaip Hegelis sako, absoliutinio proto gudrumas, kad jis pasinaudoja tautų ir atskirų individų interesais ir aistromis ir jų padedamas vykdo visos žmonijos kultūros ir ypač jos laisvės pažangą.

Žinoma, dabartiniais laikais, kai ne tik atskiros privilegijuotos klasės arba luomai, bet ir visa tautos masė aktingai dalyvauja politiniame bei socialiniame gyvenime, ir visuose piliečiuose įsišaknijo įsitikinimas, kad laisvė susieta su žmogaus prigimtimi, negalima pasitikėti tiktai Dievo (Absoliutinės Dvasios) Apvaizda, bet kiekviena tauta turi pati įsisąmoninti ir suvokti paskirtą jai istorinį uždavinį ir padaryti viską, kas nuo jos pačios pareina, kad pajėgtų jį atitinkamai atlikti, nes *a priori* nė viena tauta nežino ir negali žinoti, koks vaidmuo istorijos dramoj jai bus paskirtas, ir tat pareina nuo jos valios stiprumo, nuo jos pasiryžimo ir sąmoningumo, ar ji pasinaudos palankia situacija (aplinkybėmis) ir įsigis istorinės reikšmės, ar ne. Kaip tik naujausiais laikais šita problema, tautos kultūrinės ir istorinės reikšmės problema, pasidarė ypač aktuali ir aistringa. Iš vienos pusės, pabudo nacionalinė savivoka ir tų tautų, kurios iki šiol buvo pavergtos, kurios neturėjo politinės savaimės ir buvo priverstos prisitaikyti prie galingesnių valdančių tautų kultūros. Po Didžiojo karo visos šios tautos, įgijusios laisvę, stengiasi sukurti savo ypatingą ir savaimingą kultūrą ir socialinio gyvenimo tvarką. Bet, iš antros pusės, pasirodo ir atvirkštinė tendencija. Ryšys tarp atskirų tautų ekonominio, socialinio ir apskritai kultūrinio gyvenimo pasidaro kasmet glaudesnis bei gilesnis, stiprėja atskirų kultūros centrų savitarpio įtaka. Ne tik Europos tautos artėja viena prie kitos, bet ir kitų žemynų — Amerikos, Azijos, Afrikos nacijos taip pat įtrauktos į šitą procesą ir noroms nenoroms dalyvauja kultūros bendradarbiavi-

me. Tokia susijungimo ir standartizacijos tendencija pasireiškia visose srityse. Mokslas jau seniai internacionalus dalykas ir remiasi visų kultūrinių tautų bendradarbiavimu. Tas pat galima sakyti ir apie techniką, apie susisiekimo priemones, geležinkelius, garlaivius, automobilius, apie aviaciją, apskritai apie visą materialinę kultūrą. Bet paskutiniais laikais ir mados, šokiai bei sportas įgijo internacionalinį pobūdį. Net toj srity, kurioj apskritai aiškiausiai pasirodo tautų atskiros individualinės ypatybės ir individualiniai gabumai, būtent meno srity, mes pastebim tą patį fenomeną. Beveik tos pačios tendencijos arba tie patys stiliai viešpatauja visoms Europos kultūringoms tautoms ir sąlygoja atskirų meno šakų kūrinius (kubizmas, futurizmas, ekspresionizmas, siurrealizmas ir t. t.). Ir jei literatūroj išeina koks nors naujas žymus veikalas, tai jis tuojau verčiamas į visas kultūringas kalbas ir tokiu būdu daro įtakos kitų tautų literatūrai.

Todėl ir kyla klausimas, labai svarbus klausimas: ar šita vieningumo ir standartizacijos tendencija, kuri pasireiškia visose kultūros srityse, neprieštarauja atskirų tautų pastangoms atsiskirti ir sukurti savo ypatingą, savotišką kultūrą ir politinę bei socialinę tvarką? Ar viena tendencija neturi panaikinti arba paraližuoti antros? Pamėginkim atsakyti į šitą klausimą, pasiremdami anksčiau išdėstyta istorinio proceso koncepcija, kuri yra nustatyta Hegelio. — Mes matėm: Hegelis skiria istoriškas ir neistoriškas tautas. Istoriškoji tauta, t. y. tokia, kuri vaidina, kaip subjektas, aktingą vaidmenį istoriniame gyvenime, negali pasitenkinti paprastu faktu, kad ji egzistuoja ir auga; jos uždavinys ne vien apginti ir išsaugoti savo politinį ir ekonominį savarankiškumą. Tat ką ji veikia ir sukuria, turi eiti ne tik jos pačios naudai, bet turi turėti universalią reikšmę, vadinas, jos istorinis svarbumas pareina nuo to, kiek ji aktingai dalyvauja visos žmonijos kultūros kūrime, nuo to, ką ji įdeda į bendrą kultūrinių vertybių lobyną. Tai nereiškia, kad istoriškoji tauta turi atsisakyti nuo savo naudos ir interesų, pasiaukoti visos žmonijos gerovei ir laimei; priešingai, ji gali tarnauti bendrai kultūrai ir atlikti tinkamai savo uždavinį tiktai tvirtindama ir la-

vindama savo individualinę prigimtį, savo ypatingą dvasią bei gabumą. Iš tikrųjų žmonijos vienybė ir žmonijos laisvė (kultūra) nėra kažkas abstraktu, kas egzistuoja savarankiškai, kas prieštarauja atskirų tautų įvairumui, ir žmonijos kultūra visiškai nereikalinga visų žmonių ir tautų vienodumo bei lygumo. Ne, tikra kultūros vienybė suponuoja visuomet savo atskirų konkrečių pasireiškimų įvairybę ir gali būti realizuojama tik per šitą įvairybę, jos padedama. Pagrindinės idėjos, srovės ir tendencijos, kurios viešpatauja moksle, mene ir kitose kultūros srityse, gali būti skirtingų tautų tos pačios arba vienodos, bet tat nekliudo tam, kad kiekviena tauta vykdo šitas idėjas, sroves, tendencijas skirtingai, savotiškai ir tuo pareiškia savo originalumą ir savo ypatingą kūrybinę jėgą.

Bet šitas išvidinis ryšys tarp tautos individualybės ir jos reikšmės bendrai kultūrai turi būti konkrečiau paaiškintas. Reikia parodyti, kokiu būdu tauta savo istoriniame gyvenime sujungia savo individualines vertybes su universaliomis kultūros vertybėmis. Šitą klausimą nagrinėja Fichte savo „Reden an die deutsche Nation" (Kalbos vokiečių tautai), kuriomis jis kreipiasi į vokiečių tautą, norėdamas sužadinti jos nacionalinę savivoką ir išbudinti tas išvidines dvasios jėgas, kurių padedama ji galėtų atsipalaiduoti nuo svetimšalių, t. y. prancūzų, valdžios. (Šios „Kalbos" laikytos 1807—1808 m. žiemą Berlyne po kovos prie Jėnos, Prūsijai savo savarankiškumo nustojus ir beveik visai Vokietijai pripažinus Napoleono valdžią.) Fichte jau anksčiau buvo numatęs savo tėvynės žlugimą ir buvo nurodęs žlugimo priežastis — nacijos moralinį ir dvasinį išsigimimą, kuris atėmė jai ir fizines jėgas. Šiame veikale jis apibūdina savo epochą kaip visiško nuodėmingumo laiką, kur viešpatauja nevaržomas egoizmas ir tauta, kaip organiška visybė, nustojo savo vienybės. „Kalbų" vokiečių tautai uždavinys buvo nurodyti tą kelią, kuris galėtų vokiečių tautą išgelbėti iš jos nelaimės ir atgaivinti jos kultūrines jėgas. Fichte taip pat kaip ir Hegelis pripažįsta, kad nacionalinis tautos buvimas ir jos dvasios žydėjimas būtinai susietas su tuo vaidmeniu, kurį ji vaidina bendroj visos žmonijos kultūros evoliucijoj. Ir nors jis ir turi akivaizdoj tiktai vokiečių

tautą, tačiau jo samprotavimai turi bendrą pobūdį ir gali būti taikomi kiekvienai tautai. Fichte gvildeno šiose „Kalbose“ kaip tik tuos klausimus, kurie tautos gyvenimui turi svarbiausią reikšmę. Tat ypač „Kalbos“ svarbios ir *auklėjimo reikalui*.

Fichte's nuomone, tautos originalumas ir kūrybinė jėga reiškiasi pirmiausia tautos kalba, t. y. tuo, ar ji turi savo ypatingą kalbą, kurios prigimty atsispindi tautos dvasia ir tos dvasios charakteringi bruožai. Nesama nė vieno kito socialinio reiškinio, kuris tautos dvasinei kultūrai turėtų tą pačią reikšmę kaip kalba. Kalba laiduoja tautos vienybę ne tik ta prasme, kad ji sujungia ir suartina visus individus, priklausančius tai pačiai tautai, bet ir ta prasme, kad ji išlaiko ir apsaugoja išvidinį sąryšį tarp tautos praeities, iš vienos, ir jos dabarties bei ateities — iš antros pusės. Kalboj, jos gramatiškoj sąrangoj, jos žodyne, jos posakiuose kristalizuojasi, taip sakant, visas tautos išvidinis gyvenimas, jos moralinės pažiūros ir tendencijos, jos estetinis skonis, religiniai įsitikinimai, jos intelektualinis įmaningumas, jos pastabumas ir sąmojingumas, jos simpatijos ir antipatijos ir apskritai visas jos jautrumas bei jausmingumas. Net tais atžvilgiais, kai naujoji tautos karta nežino savo praeities istorijos, jos sąryšis su senesniosiomis kartomis nepranyksta, jei tiktai ji neužmiršta savo gimtosios kalbos. Kalba nustato ir išlaiko tolydinį ryšį ir santykį tarp praeities ir dabarties. Kultūros tradicija remiasi pirmiausia kalba. Bet kartu kaip tik kalba yra vyriausias dvasinio gyvenimo įrankis. Išmokti kalbos tiek, kad ji galėtų išsakyti visą žmogaus išvidinį pasaulį, — ne tiktai vienos atminties darbas. Pasisavinti visas tas intelekto ir dvasios vertybes, kurios glūdi kalboj ir joje sukauptos, galima tiktai atgaminant ir pakartojant, nors ir sutrumpinta lytimi, visą tą intelektualinį darbą, kuriuo kalba buvo sukurta. Vadinas, gyvos kalbos išmokimas reikalauja ne tik mechaniško atminties darbo, bet savarankiško visos dvasios veiklumo. Ir todėl gyva kalba, nors ir remiasi tradicija, negali pasilikti ta pati; kiek ji gyva, ji kinta, ji išsiplėtoja ir išsiskleidžia kaip gyvas organizmas. Kalbos išplitimu ir išlavėjimu reiškiasi tautos intelektualinė ir dvasinė evoliucija. Tautos kultūros pažanga negali apsieiti be gy-

vos kalbos išlavėjimo. Ypač dvasios kultūrai, t. y. mokslų, meno, moralės, religijos kultūrai, kalbos gyvumas ir sugebėjimas kisti, diferencijuotis, plėtotis turi sprendžiamą reikšmę. Tat galima paaiškinti tokiu būdu. Iš pradžių žmogaus sąmonė nukreipta į išorinį pasaulį; visi jo interesai, jo siekimai, instinktai, troškimai koncentruojasi jo fizinėj (materialinėj) aplinkoj. Toks interesų ir sąmonės nukreipimas veikia ir kalbą. Visi jos žodžiai tebežymi arba išorinius materialinius daiktus bei reiškinius, arba šių daiktų įvairius santykius (pvz., erdvinius, laikinius), arba žmogaus veikimus, nukreiptus į išorinį pasaulį. Tik daug vėliau žmogus pradeda domėtis ir savo išvidiniu gyvenimu, ir apskritai pojūčiams neprieinamais dvasios (idealios būties) reiškiniais. Jiems pažymėti žodžiais žmogus turi remtis tuo pagrindiniu žodžių visetu (lobynu), kuris vartojamas gyvoj kalboj. Kadangi šie *žodžiai žymi išorinius daiktus, reiškinius*, santykius ir veikimus, tai dvasios reiškiniams pažymėti tenka naudotis jais ne tiesiogine, bet metaforiška prasme. Kiekviena tokia metafora (pvz., pamatuoti, išplaukti, pagauti, suvokti, išgvildenti) grindžiama tam tikru panašumu tarp vieno arba kito dvasinio (psichinio) ir fizinio reiškinio. Bet šitą panašumą gali nustatyti tik tas, kas iš tikrųjų išgyveno, patyrė duotuosius dvasinius reiškinius (idėjas, jausmus, siekimus ir t. t.). Vadinas, tokia metafora, kuri žymi nejusminio pasaulio reiškinius, suponuoja tam tikrą išvidinį patyrimą. Ir tiktai tas, kas pats turi šitą patyrimą (nes išvidinis, dvasios gyvenimo patyrimas yra visuomet asmeninis, individualinis), gali iš tikrųjų suvokti tokią metaforą ir tinkamai jąją vartoti. Iš to aiškėja, kad vien tauta, turinti gyvą gimtąją kalbą, t. y. tokią kalbą, kur metaforiški posakiai gimsta tiesiog iš išvidinės patirties, pajėgia sukurti tikras dvasios kultūros vertybes ir drauge aktingai dalyvauti žmonijos evoliucijos procese. Svetimos kalbos galima išmokti ir ja pasitenkinti praktiškame (ypač ekonomiškame) gyvenime, bet ji nieku būdu negali pavaduoti gyvos gimtosios kalbos dvasinės kultūros atžvilgiu, nes joje nėra atitikimo tarp išvidinio patyrimo (dvasios gyvenimo) ir išreiškiančių ją metaforiškų posakių. Tokia negyva kalba tinka tiktai svetimai kultūrai, kuri gauta iš

kitos tautos, atgaminti. Iš to, kas sakyta, išplaukia dar viena svarbi išvada, būtent kad kalba — viena iš vyriausių tautos *auklėjimo priemonių*. Tokiu būdu kalbos problema priveda mus prie kitos problemos, į kurią Fichte, nagrinėdamas tautos buvimo pagrindus, kreipia ypatingą dėmesį. Jisai atgaivina senovės filosofų, ypač Platono ir Aristotelio, tradiciją; jie manė, jog valstybės uždavinys nesibaigia tuo, kad ji apsaugoja piliečių gyvenimą bei šalina pavojus ir suteikia jiems tinkamas kultūringo gyvenimo sąlygas, bet valstybė turi, be to, išspręsti ir teigiamą uždavinį, būtent taip organizuoti piliečių gyvenimą ir veikimą, kad jis tarnautų kultūros reikalams, kultūros pažangai ir evoliucijai. Tam tikslui pasiekti valstybė visų pirma turi rūpintis piliečių auklėjimu.

Auklėjimas, pasak Fichte's, turi būti drauge ir individualinis, ir socialinis. Tiktai sujungdama ir suderindama šiuos du auklėjimo momentus, valstybė gali vykdyti savo uždavinį: išlavinti piliečius, kurie, tarnaudami savo tautai, kartu būtų tikri universalios visos žmonijos kultūros veikėjai. Kiek auklėjimas turi akivaizdoj atskirą individą, asmenybę, jis turi visų pirma skatinti ir lavinti žmogaus *savarankišką veiklumą*. Auklėjimo metodai, kurie veda į šitą tikslą, jau atrasti ir nustatyti: tatai metodai, kurie išplaukia iš Pestalozzi auklėjimo sistemos. Fichte priskiria jiems sprendžiamosios reikšmės; jie — vienintelė priemonė, kuri gali išgelbėti ne tik vokiečių tautą, bet ir visą žmoniją iš gresiančio jai moralinio ir intelektualinio dekadanso. Fichte dar daugiau negu Pestalozzi pabrėžia auklėjime paties auklėtinio aktingumą. Žmogus gali išmokti tikrai to, kas išplaukia iš jo išvidinio gyvenimo aktingumo, ką jis pats gamina, kas yra jo veikimo padarinys. Tokia prasme Fichte kaip tik supranta (interpretuoja) Pestalozzi pagrindinį reikalavimą, kad mokymasis būtų vaizdingas, konkretus. Tikras vaizdingumas nesuderinamas su grynai pasyviomis pagautimis ir percepcijomis. Vaikas mokosi orientuotis aplinkiniame pasaulyje, aiškiai įsivaizduoti daiktus, su kuriais jis susiduria gyvenime, ir ryškiai mąstyti, jei jis visų pirma įsisąmonina savo išvidinį aktingumą: savo siekimus, troškimus, jausmus ir reikalus; ir jis gali įsisą-

moninti savo veiklumą vien išmokdamas juos išreikšti, t. y. tinkamai naudotis kalba. Tiktai tada kalba atliks savo uždavinį, ji bus gyva kalba, kurioj kiekvieną žodį, kiekvieną posakį atitiks tam tikras potyris, tam tikras aiškus vaidinys arba ryški mintis; kitaip sakant, tiktai šiuo atveju kalba pasidarys tikro dvasinio gyvenimo priemone ir įrankiu. Tuo būdu gyva gimtoji kalba padeda lavinti ir tobulinti mąstymo aiškumą. Net daugiau, gyva kalba — aiškaus mąstymo būtina sąlyga. Aiškus mąstymas savo ruožtu sąlygoja valios išlavėjimą. Aiškus mąstymas negali apsieiti be paties savęs pažinimo (savivokos). Ir paties savęs pažinimas nušviečia valią ir suteikia jai pasiryžimą (stiprumą) ir linkmės vienybę. Tikras aktingumas, arba savarankiškas veiklumas, apsireiškia visur ir visuomet kartu ir mąstymo, ir valios sferoj. Mąstymo veiklumas sužadina valios veiklumą ir atvirkščiai. Tatai auklėjimas visuomet turi turėti akivaizdoj. Iš tikrųjų susipažinti su išoriniu pasauliu taip, kad jis galėtų jame orientuotis ir veikti, vaikas galės tiktai tada, kai jis pripras, vaizduotės padedamas, atgaminti išorinius daiktus ir jų figūrą, didumą ir savitarpio erdvinius santykiavimus, konstrukcijos būdu sudaryti jų atvaizdus. Vadinas, mąstymas, vaizduotė apskritai (išvidinis veiklumas) glaudžiai susieti su išoriniu veikimu. Todėl ir kūno išlavėjimas ne tik tarnauja sveikatos reikalams, bet ir turi svarbią įtaką žmogaus intelektualiniam išprusimui. Kūno sugebėjimas veikti ir nugalėti kitų kūnų pasipriešinimą, jo mokėjimas elgtis su aplinkiniais daiktais, jais naudotis sudaro bendro auklėtinio išlavėjimo svarbiausią momentą, kuriuo valstybė turi rimtai rūpintis.

Bet savarankiškas veiklumas — ne tik formalus auklėjimo principas, kuris sąlygoja mąstymo aiškumą ir valios stiprumą; taip pat jis lemia ir auklėjimo materialią pusę, t. y. valios nukrypimą į dorovę, nes toks valios nukrypimas neprieštarauja žmogaus esmei; priešingai, jis atitinka jo prigimtį, jo likimą ir išplaukia iš natūralaus ir laisvo jo dvasinių jėgų išsiplėtojimo. Aplinka, kurioj gyvena žmogus, yra ne tik gamta, ne tik materialinis, bet ir socialinis pasaulis. Kiekvienas individas — tam tikras visuomenės (sąjungos) narys. Žmonių santykiai visuome-

nėj grindžiami savitarpio pagarba. Kiekvienas gerbia kitą kaipo žmogų ir reikalauja savo ruožtu, kad ir kiti jį gerbtų kaipo asmenybę. Šiais santykiais, pagrįstais savitarpio pagarba, pasak Fichte's, pasireiškia žmogaus tikra moralinė prigimtis, jo žmoniškumas, ir tik žmonių sąjungoj gali būti realizuojamos aukščiausios žmogaus gyvenimo vertybės, tos vertybės, kurios sudaro dvasinę kultūrą. Vadinas, žmogaus priklausomybė visuomenei (sąjungai) ne atsitiktinė, bet esminga. Tiktai tiek, kiek jis sąjungos narys, jis gali pasidaryti žmogumi, moraline asmenybe tikra prasme. Tatai reiškia: jis gali išlavinti ir išskleisti savo individualines ypatybes ir jėgas, savo individualų gabumą tiktai tiek, kiek jis veikia visuomenės naudai, kiek jis pasiaukoja socialiniams tikslams ir dalyvauja aktingai sąjungos narių bendradarbiavime. Ta natūrali sąjunga, kuriai priklauso kiekvienas individas, yra tauta, ir tautai tarpininkaujant individas įeina į visus apimančią žmonijos sąjungą. — Į šitą socialinę žmogaus prigimties pusę auklėjimas turi kreipti ypatingą dėmesį. Auklėtinis turi priprasti bendradarbiauti su kitais, aukoti savo asmeniškus interesus sąjungos naudai. Toks atsižadėjimas ne nuslopina, bet priešingai, sustiprina, įtempia jo individualines, moralines jėgas. Todėl, Fichte's nuomone, mokykla turi būti taip organizuota, kad mokiniai sudarytų vieną sąjungą, kuri remtųsi visų jųjų savarankišku veiklumu ir bendradarbiavimu. Tuo būdu mes matom, kad individualinis ir socialinis auklėjimas sudaro dvi moralinio auklėjimo puses, kurios papildo viena antrą. Bet moralinis auklėjimas glaudžiai susietas su religiniu auklėjimu. Nereik pamiršti, kad tarnaudamas tautai žmogus (individas) taip pat tarnauja ir žmonijai, nes tautos reikšmė kaip tik tokia, kad ji atstoja tam tikrą konkrečią žmonijos individualizaciją istorijoj. Bet žmonijos evoliucijoj pasireiškia Absoliutinės Dvasios (t. y. Dievo) gyvenimas. Tuo būdu ir tautiškumo idėja, ir tautiška kultūra remiasi pagaliau religiniu pagrindu.

Toks yra bendrais bruožais vokiečių idealistų (Fichte's, Hegelio) tautos (nacijos) idėjos supratimas. Iškelsim dabar klausimą: ar šita pažiūra įdomi tiktai istoriniu atžvilgiu? O gal ji dar nenustojus savo aktualumo ir mūsų laikais ir *mutatis mu-*

tandis gali suvaidinti vadovaujamą vaidmenį ir dabartiniame politiniame ir kultūriniame gyvenime? Man rodos, kad į šitą klausimą galima atsakyt teigiamai. Jei apžvelgsim tas politines ir socialines tendencijas, kurios viešpatauja dabarty, tai pasirodys, kad tie idealūs reikalavimai, kurie buvo paskelbti Fichte's ir Hegelio, iš dalies jau realizuoti, iš dalies kaip tik dabar realizuojami. Iš tikrųjų, po Didžiojo karo beveik visos tautos įgijo politinę ir kultūrinę autonomiją ir kiekviena gali laisvai, savo nuožiūra organizuoti savo politinį ir socialinį gyvenimą bei rūpintis savo tautiškos kultūros išsiplėtojimu. Ir niekas dabar nedrįsta neigti, kad kiekvienai tautai priklauso nacionalinio apsisprendimo teisė. Dabartinėse tarptautinėse sutartyse numatytos ir apsaugotos net tautų mažumų kultūrinės teisės. Antra vertus, egzistuoja tokia tarptautinė organizacija, kaip Tautų Sąjunga, kurios uždavinys yra visų tautų taikus bendradarbiavimas politinėj, socialinėj ir kultūrinėj srity ir jų savitarpio susiartinimas. Bet arčiau įsižiūrėjus nesunku įsitikinti, kad dabartinė tikrovė toli gražu neatitinka tų idealių reikalavimų, kuriuos iškėlė Fichte ir Hegelis. Politikoj visur ir visuomet viešpatavo tam tikras veidmainiškumas, bet, rodos, niekuomet šis veidmainiškumas nepasiekė tokio laipsnio kaip dabar. Gražių žodžių (posakių) tariama daug, bet veiksmai jų visiškai neatitinka.

Tautų Sąjunga dar nesavarankiška įstaiga: ji priklauso nuo didžiųjų valstybių. Bendrais žmoniškumo ir teisingumo idealais ji gali vadovautis tiktai tiek, kiek tat neprieštarauja galingų ir didžiųjų valstybių interesams. Aiškiai tat mums rodo, kaip Ženevoj Vilniaus klausimas buvo svarstytas ir neišspręstas. Bet Tautų Sąjungos silpnybė pareina dar nuo kitos labai svarbios priežasties, būtent kad dažniausiai tautiškumas-nacionalizmas suprantamas ne taip, kaip jį supranta Fichte ir Hegelis, bet visai kitu būdu: ir šitas tautos ir tautiškumo kitas supratimas veda į tai, kad nacionalizmas išsigimsta ir pavirsta *šovinizmu*. Koks yra pagrindinis skirtumas tarp nacionalizmo, kaip jį supranta vokiečių filosofai, ir dabartinio šovinizmo? Vyriausias skirtumas, rodos, toks, kad tikras nacionalizmo pagrindas yra

teigiamas, kūrybinis pradmuo, tuo tarpu šovinizmo pagrindas neigiamas, naikinąs. Iš tikrųjų, tikras nacionalizmas grindžiamas savo tėvynės, savo tautos meile, kurioj glūdi potencialioj lyty kartu ir žmonijos, kaipo vienybės, meilė. Todėl veikla, kuri tarnauja tautiškai kultūrai, taip pat padeda ir bendrai žmonijos kultūrai išsiplėtoti ir tobulėti. Bet tautos meilė gali kelti mumyse ir neapykantą, nukreiptą prieš tuos, kurie pasipriešina tautos naudai ir gerovei, paneigia jos interesus arba įžeidžia jos garbę. Dažniausiai taip pasielgia kita tauta, kurios interesai prieštarauja vienu arba kitu atžvilgiu mūsų tautos interesams. Toks priešingumas dažnai neišvengiamas, jis pareina nuo istorinių aplinkybių, ir geram patriotui todėl tenka noroms nenoroms kovoti prieš tuos kitų tautų palinkimus, kurie pavojingi arba kenksmingi jo savajai tautai. Todėl politiniame gyvenime ir politinėje kovoje neapykanta gali būti iki tam tikro laipsnio pateisinta. Energingas savo interesų gynimas negali be jos apsieiti. Bet nereikia užmiršti, kad tose aplinkybėse, kurios susidaro kovojant, slepiasi labai didelis pavojus tautos kultūrai ir kultūriniam gyvenimui: šios aplinkybės gali sukelti ir visoj tautoj, ir ypač tuose sluoksniuose (inteligentuose), kurie vadovauja kultūriniam išsiplėtojimui, tokį psichinį nusistatymą, kuriame neigiamos emocijos palaipsniui užima teigiamų emocijų vietą, šalina jas ir kuriame pasidaro vyriausiu (sprendžiamuoju) pasielgimo akstinu ne savo tautos meilė, bet kitų tautų, savo priešų neapykanta. Žmogaus prigimtis tokia, kad jis visuomet linkęs eiti ta kryptimi, kur jis sutinka mažiausią pasipriešinimą. Tat liečia ir jo psichinį ir moralinį gyvenimą. Jis lengviau nusileidžia (pasiduoda) neigiamoms emocijoms ir jausmams nekaip teigiamoms, nes teigiamos emocijos, kaip meilė ir panašios, skiria jam tam tikras pareigas, tuo tarpu neapykanta atpalaiduoja nuo visų pareigų. Ypač tai galima sakyti apie masę (minią). Daug lengviau sužadinti masėj neigiamų nekaip teigiamų emocijų. Tuo ir remiasi politinė demagogija ir iš to išplaukia jos tvirkinama įtaka tautai. Bet svarbiausias neapykanta pagrįsto sielos nusistatymo pavojus yra toks, kad neapykanta (ir apskritai neigiamos emocijos) nusilpnina žmogaus kūry-

binę jėgą ir sukelia jame palinkimą ne kurti bei statyti, o griauti ir naikinti. Vienas iš vyriausių faktorių, kurs sąlygoja mūsų dvasinį (intelektualinį ir moralinį) išsiplėtojimą ir išlavėjimą, — tat sugebėjimas suprasti kitų žmonių psichinį gyvenimą. Suprasdami kitus, įsigilindami į jų išvidinį pasaulį, dalyvaudami vaizduotėj jų potyriuose, jausmuose, mintyse ir emocijose, mes išeinam iki tam tikro laipsnio iš savo *aš* siaurų ribų, išplečiam ir pagilinam savo vidujį patyrimą ir, suteikdami tuo pačiu mąstymui bei vaizduotei gausingos medžiagos, duodam savo kūrybinėms jėgoms tinkamos progos pareikšti savo veiklumą ir aktingumą. Bet kitų supratimo reikšmė nepasibaigia tiktai individualiniu gyvenimu; jis vaidina ir socialiniame gyvenime, tautos gyvenime sprendžiamą vaidmenį. Kiekviena tauta gali dalyvauti bendros žmonijos kultūros kūryboj, kiek ji sugeba pasisavinti tas kultūrines vertybes, kurios buvo sukurtos kitų tautų. Bet pasiimti ir pasisavinti šitas vertybes ji gali tiktai tuo atveju, jei ji neseka svetima kultūra mechaniškai, išoriniu būdu, bet iš tikrųjų ją supranta. Toks supratimas — ne grynai intelektualinis aktas; jis turi ir savo *emocinį* pagrindą, būtent simpatijos jausmą, kurs pasiekia aukščiausio išsiplėtojimo laipsnį meilėje. Tiktai suprasti aš galiu tik tat, kam aš šiek tiek simpatizuoju. Tiktai simpatija leidžia man teisingai (tinkamai) įvertinti kitų žmonių ir kitų tautų, kitų kultūrų vertybes ir trūkumus, todėl ir nė viena tauta negali apsieiti be teisingo kitų tautų įvertinimo, jei ji nori sąmoningai kurti savo kultūrą ir aktingai dalyvauti sprendime tų problemų, kurios kaip tik pribrendo duotuoju istoriniu momentu ir pasidarė aktualios. Kur nėra jokios simpatijos, bet viešpatauja neapykanta, antipatija ir kitos neigiamos emocijos, tenai nėra ir kitų supratimo. Kur nėra kitų supratimo, tenai žmogaus (tautos) sąmonė, taip sakant, ne atvira, bet uždara. Ji nebegauna iš socialinės aplinkos tokių gilių ir stiprių įspūdžių, kurie galėtų sužadinti jos veiklumą ir jos dvasines jėgas. Neišvengiamai žmogaus (arba tautos) intelektualinis akiratis siaurėja, jo išvidinis gyvenimas, nustojęs sąryšio su šaltiniu, kuriuo jis gyvas, pasidaro skurdus, negausingas, ištižęs. Maža to: juo mažiau mes suprantam kitus, juo mažiau suprantam

ir pažįstam patys save. Mes pažįstam save tiktai bendraudami su kitais ir stebėdami, kaip mūsų pasielgimas atsiliepia jiems. Tat faktas, kuriuo negalima abejoti. Kiekvienas pačiam sau ne artimiausias, bet toliausias, — sako Nietzsche. Tai reiškia: mes galim tikrai (tinkamai) pažinti patys save tik pažindami, t. y. suprasdami kitus. Mūsų laikais, kai ir kultūrinė kūryba pasidarė labiau sąmoninga, šita aplinkybė turi svarbiausios reikšmės ir politiniam bei socialiniam gyvenimui. Dabar kiekvienos tautos gyvenimas taip glaudžiai susietas su kitų tautų gyvenimu, kad sukurti savo savaimą kultūrą, kuri nepareitų nuo bendros žmonijos kultūros, negalimas dalykas. Tokia kultūra būtų provinciali, atsilikusi ir neturėtų tikros vertės. Bet, kiek politiniame gyvenime vyriausiais elgesio ir veikimo akstinais pasidaro ne teigiamos, bet neigiamos emocijos, tauta neišvengiamai izoliuojasi ir pakliūva į provincializmą. Nesuprasdama kitų, ji nesupranta ir savęs, ji nustoja jautrumo istorinei realybei ir, pasiduodama kenksmingiems prietarams ir iliuzijoms, nepajėgia atlikti savo istorinio uždavinio. Štai kodėl tikras patriotas, kurs rimtai rūpinasi savo socialinėmis ir politinėmis pareigomis, tur išsiaiškinti, koks yra jo patriotizmo ir patriotiško veikimo vidujis pagrindas: ar jis teigiamas, ar ypač (vyriausiai) neigiamas; ar jis remiasi meilės ir simpatijos jausmais, ar, priešingai, neapykanta ir nekantrumu; priešingai jo patriotizmas gali pavirsti šovinizmu, kurs visų daugiausia kenkia kaip tik savosios tautos interesams.

Taigi mes matom, kad tikro patriotizmo kriterijų mums nurodo vokiečių idealizmo atstovai — Fichte ir Hegelis: tat patriotizmas, kurs žiūri į tautiškumą, į tautišką kultūrą, kaipo į individualinį ir savišką žmoniškumo bei bendros žmoniškos kultūros pasireiškimą.

KRIKŠČIONYBĖ IR SOCIALIZMAS

Aš nesiimsiu uždavinio visiškai išspręsti šitą labai plačią ir komplikuotą problemą; viename straipsnyje negalima ji aprėpti ir nušviesti visi glūdį joje aspektai ir šalys. Mano uždavinys bus daug siauresnis: būtent parodyti, kodėl šita tema kaip tik mūsų laikais įgavo nepaprastą aktualumą bei aštrumą ir kokia kryptimi, mano įsitikinimu, reikia ieškoti jos išsprendimo. Dėl šitos problemos, kaip žinoma, daug ginčijamasi, ir ji sprendžiama nevienodai. Vieni tvirtina, kad krikščionybė ir socializmas neturį nieko bendro ir esą net dvi priešingos viena kitai pasaulėžiūros (socializmas šiuo atveju tapatybinamas su marksizmu, su ateistišku socializmu). Kiti, priešingai, mano, kad krikščionybė ir socializmas ne tik suderinami, bet net glaudžiai surišti, ir socializmo reikalavimai tikra žodžio prasme išplaukią iš krikščioniškos dorovės pradmenų. Toks nuomonių skirtumas ir priešingumas pareina pirmiausia nuo to, kaip suprantama krikščionybė, iš vienos pusės, ir socializmas, iš antros.

Norint susigaudyti šiojoj problemoj, reikia todėl pirmiausia išsiaiškinti, kokios gali būti tos principinės krikščionybės *pozicijos,* iš kurių ji vertina ir sprendžia socializmo klausimą. Mano supratimu, tokių pozicijų yra dvi; jos atitinka dvi pagrindines tendencijas, kurios pasireiškia visoj krikščionybės istorijoj ir lemia visą jos istorinę raidą ir visus jos supratimo pasikeitimus. — Viena pozicija pripažįsta svarbiausiu ir esmingiausiu krikščionybės momentu jos idealo *transcendentišką* (anapusišką) ir *asketišką pobūdį.* Tai, ko krikščionis trokšta ir ko jis stengiasi pasiekti, — tai *amžina palaima dangaus karalystėje.* Todėl žmogaus svarbiausias (ir, tiesą pasakius) vienintelis uždavinys —

ruoštis perėjimui į anąjį pasaulį, *rūpintis savo sielos išganymu.* Viskas pareina nuo žmogaus *asmeninio* santykio su Dievu, su pasaulio išganytoju, su Kristumi; aukščiausioji jo pareiga — *Dievo baimė ir meilė.* Lyginamos su palaima dangaus karalystėj, visos šio žemiško gyvenimo gėrybės menkos, niekingos ir iš tikro neturi jokios vertės (kiekvienu atveju jos tik reliatyvios), ir žmogus neturi prie jų prisirišti arba joms atsiduoti. Tai nutolina jį nuo Dievo ir nuvilioja nuo svarbiausio gyvatos uždavinio, kursai gali būti pasiekiamas tik už šio gyvenimo ribų. Maža to: kadangi šis pasaulis yra blogio valdžioje, kadangi tai ašarų pakalnė, kurioj Dievo arba Kristaus karalystė negali būti įvykdyta, tai žemiškojo buvimo gėrybės ne tik neturi tikros teigiamos vertės, bet turi būti net *neigiamai* vertinamos; nes kiekviena tokia gėrybė, vis tiek, ar ji bus medžiaginė, ar dvasinė (turtas, galybė, pagarba, mokslas, menas), lig tik pasidaro žmogaus siekiniu, pretenduoja į *absoliučią* reikšmę ir linkusi užimti žmogaus gyvenime tą vietą, kuri priklauso vienam Dievui. Žmogui įgimtas palinkimas kurti sau *stabus,* o šitie stabai nėra kas kita, kaip jo troškimų ir geismų siekiniai. Todėl krikščionybės idealas nesuderinamas su žmogiškojo gyvenimo siekiniais ir tendencijomis. Ir tas, kas rimtai stengiasi įgyvendinti savo sieloj krikščionybės reikalavimus, turi atsikratyti visu tuo, kas jiems yra priešinga, kitaip sakant, visu tuo, kas jį pririša prie šio pasaulio buvimo. Jei yra taip, tai krikščionis savo esme turi būti *asketas* ir *atsiskyrėlis;* ir *vienuolynas* yra ta vieta, kuri jam pritinka (katalikybėj ir stačiatikybėj vienuolio gyvensena yra vertingesnė, artimesnė idealui už pasauliečio gyvenimo būdą). Žemiškasis buvimas jam visai nerūpi, ir juo greičiau jis pasibaigs, juo jam geriau. — Iš šitos asketiškos ir transcendentiškos krikščionybės koncepcijos išplaukia: 1) religijos (religingumo) ir žemiškojo gyvenimo planai yra *skirtingi;* religijos sritis turi būti griežtai skiriama nuo visų pasaulinių dalykų bei reikalų ir jokiu būdu negali ir neturi būti su jais siejama; 2) todėl ir kultūrai, ir kultūros vertybėms (medžiaginėms ir dvasinėms) negali būti priskiriama jokia *savarankiška reikšmė.* Nuosekliai išskleidžiant šitą, asketišką, pažiūrą, kultūra turi būti *neigiama*

(taip ir žiūrėjo į ją keli Bažnyčios Tėvai, ir tarp stačiatikių dvasininkų ji išliko iki mūsų laikų) arba ji gali būti tik *toleruojama*, kiek gali tarnauti religijos reikalams (pvz., filosofija — *ancilla theologiae*, menas, teisė); ir 3) padėjus pagrindan šitą, asketiškąjį, krikščionybės supratimą, reikėtų pripažinti, kad krikščionybė neturi nieko bendro su socializmu, nes socialinė problema jai visiškai nerūpi. Žmogaus santykis su Dievu visiškai nepareina nuo to, kokia yra jo socialinė padėtis, kokią vietą jis užima visuomenėj. Reikalauti, kad religija domėtųsi socialiniais klausimais, reikštų reikalauti, kad ji nukryptų nuo nubrėžto jai Naujajame Įstatyme kelio ir įsikištų į tokius dalykus, kurie priklauso visai kitam buvimo planui. Tatai reikštų religijos kilnumo nužeminimą ir degradavimą.

Tačiau, nors šita tendencija ir tebegyvena krikščionybėj ir tarpais ima viršų, *bendra krikščioniškos* pasaulėžiūros *raida* ėjo kita kryptimi. Nors Bažnyčia niekuomet nėra aiškiai atsisakiusi nuo asketiško krikščionybės idealo supratimo, vis dėlto faktiškai ji įgyvendino ir dabar įvykdo kitą krikščionybės supratimą, kurį galima pavadinti *imanentine* jos koncepcija. Šita koncepcija pabrėžia, kad ruošimasis anam pasauliui vyksta žemiškajame gyvenime, kurį niekinti ir neigti žmogus neturi teisės, nes ir šis gyvenimas yra Dievo įkurtas, Dievo dovanotas, ir todėl žmogaus pareiga bei uždavinys — ir žemiškajame buvime įgyvendinti krikščionybės principus ir įsakymus. Jis turi *atmainyti* šį pasaulį, pakeisti ir pertvarkyti taip, kad jis kuo daugiausia prisiartintų prie krikščionybės idealo. O šitas idealas remiasi ne tik Dievo, bet ir artimo *meile*. Tikra Dievo meilė neatskiriama nuo artimo meilės — ne ta prasme, kad pastaroji eitų *priemone* Dievo malonei įgyti ar savo sielai išganyti, o ta prasme, kad Dievo meilė gali įsišaknyti ir įsivyrauti žmogaus sieloje vien *per artimo meilę*, artimo meilės pavidalu. Kas nemoka pastebėti ir suvokti Dievo apsireiškimų žemiškame buvime, tas neišvys jo ir danguje. *Artimo meilė* neatsižvelgia vien į būsimąjį gyvenimą aname pasaulyje, bet rūpinasi ir šio pasaulio reikalais. Nes mūsų artimas — tai ne paskiras individas (izoliuotas), atskirtas nuo visų tų aplinkybių, kuriomis jis gyvena, bet

konkretus žmogus, konkreti, gyva asmenybė, priklausanti tam tikrai socialinei aplinkai (tautai, visuomenei, istoriniam laikotarpiui) su visais jos gyvybiniais (fiziniais ir dvasiniais) reikalais ir interesais. Todėl religingumas, kuris pripažįsta artimo meilę kertiniu dorovės akmenimi, negali nepripažinti kultūros ir visų kultūrinių padarų bei įstaigų reikšmės ir vertės. Kultūroj pasireiškia žmogaus *kūrybiška galia* (juk jis sukurtas Dievo pavidalu) ir kultūra tvarko ir tobulina žmonijos gyvenimą; vadinasi, tik kultūros ribose ir per kultūrą gali įvykti *pasaulio atsimainymas* ir šventėjimas. Todėl kultūra krikščionybei toli gražu neabejingas dalykas; priešingai, pati krikščionybė gali įsivyrauti žmonijoj vien pasisavindama kultūrą ir įteigdama jai tikrą krikščionišką dvasią, t. y. suderindama ją su religijos reikalavimais. — Bet kadangi kultūra nebuvo sukurta pačios krikščionybės ir krikščionybė, įsigalėjusi Romos imperijoj, susidūrė su jau subrendusia helenistine kultūra, tai jai teko susigyventi su šita kultūra, kuri savo kilme nebuvo krikščioniška ir kurioj glūdėjo daug nekrikščioniškų elementų bei tendencijų. Ir todėl pasidariusi dominuojančia religija romėniškai helenistiniame pasaulyje, krikščionybė turėjo pasitenkinti tam tikru kompromisu su pagonių kultūra ir visuomenine santvarka. Bet toks kompromisas arba *modus vivendi,* kuris atsiranda iš gyvenimo reikalų, niekuomet nėra kažkas griežtai apsibrėžta ir vienareikšmiška. Jame glūdi daug skirtingų galimybių. Savo reikšme jis gali būti principinis arba tiktai *taktinis,* t. y. išplaukiąs iš taktikos sumanymų. Pirmuoju atveju dvi priešingos pozicijos (programos, pasaulėžiūros) suderinamos tokiu būdu, kad viena arba abidvi atsisako nuo tam tikrų principinių reikalavimų ir tenkinasi tiktai įvykdymu tų punktų, kurie neprieštarauja vienai arba kitai priešingybei. Antruoju atveju kompromisas nepaliečia pozicijos (pasaulėžiūros) principų (pagrindų), bet išsibaigia tuo, kad, atsižvelgiant į realias aplinkybes, realizuojama vien *programa minimumas,* bet tokiu būdu, kad tuo jau būtų paruoštas ir numatytas ateityje programos maksimumo realizavimas. Ir neretai būna taip, kad kompromisas, kuris turėjo būti tiktai taktinis, paskui dėl visokių aplinkybių pavirsta principiniu kompromisu.

Taip atsitiko ir su krikščionybe. Susigyvendama su pagoniška kultūra, ji ne tik stengdavosi pritaikyti ją prie savo reikalavimų, bet ir pati žymiai nusileisdavo ne tik vienoj arba kitoj smulkmenoj, bet ir principiniuose klausimuose. Visos tos išvidinės krizės, kurias krikščionybėj teko pergyventi per savo istorinį buvimą, parėjo pirmiausia nuo to, kad krikščioniška sąžinė nenorėjo pripažinti šito kompromiso ir tarpais energingai protestuodavo prieš jį mėgindama atstatyti krikščionybės pradmenų grynumą ir griežtumą. Nereikia išleisti iš akių, kad, pasisavindama helenistinę romėnų kultūrą (graikų ir romėnų kultūrą), krikščionybė turėjo ne tik suderinti vienu arba kitu būdu graikų filosofiją, mokslą, meną ir individualinę etiką su savo principais, bet ji turėjo, be to, pripažinti ir visą tų laikų *socialinę, ekonominę ir politinę santvarką* (absoliutinę monarchiją [Dievo malone] su jos religine mistika, luomų hierarchiją ir aukštesniųjų luomų privilegijas, vergovę, romėnų teisę ir jos pažiūrą į nuosavybę ir pan.). — Aišku, kad krikščionybė, pripažindama šitą santvarką, sankcionuodama ją savo autoritetu, drauge pasiėmė ir tam tikrą *atsakomybę* už šitą santvarką. Ir nuo šitos atsakomybės ji negali jokiu būdu atsisakyti. Visiškai *neutrali* (abejinga) pozicija šiuo klausimu *negalima*. Arba krikščioniška religija pripažįsta kultūrą ir, vadinas, turi laikyti savo pareiga tobulinti ją pagal Kristaus įsakymus, arba ji neigia kultūrą ir seka asketiško vienuolio idealu. Tai pasirodo ypačiai aišku mūsų laikais. Mūsų laikų religinė krizė Europoj išplaukia galų gale iš tos pačios priežasties, kuri buvo sukėlusi ir visas buvusias anksčiau krizes. Krikščionybei gresia didžiausias pavojus dėl to, kad krikščionybės principai nesuderinami su ta socialine ir kultūrine sąranga bei santvarka, kuri įsigalėjo krikščioniškose tautose. Ir todėl mes stovim prieš alternatyvą: arba įsisąmoninti krikščionybės esminius pradmenis ir kovoti dėl jų įvykdymo kultūroj, arba pripažinti, kad krikščionybė galutinai subankrutavo ir atsisakė nuo savo aukščiausių ir svarbiausių principų bei reikalavimų. Štai kodėl mūsų dienų krikščionybė negali apsilenkti su *socializmo klausimu,* nes tai vienas iš aktualiausių esamojo momento kultūrinių problemų. — Pamėginkim dabar išaiškin-

ti, kokia turi būti krikščionybės principinė pozicija šiuo klausimu, t. y. ta pozicija, kuri sąlygojama pagrindinių jos normų ir reikalavimų.

Žinoma, aš negaliu šiam straipsny visapusiškai apibrėžti krikščionybės esmę, aš norėčiau tiktai iškelti tas jos pagrindines ypatybes, kurios, mano supratimu, lemia jos poziciją kultūros ir ypač socialinės santvarkos atžvilgiu. Pirmas toks momentas (tokia ypatybė) yra *absoliuti vertė,* kurią ji priskiria *kiekvienai paskirai asmenybei.* Paprastai kalbama tiktai apie absoliučios kiekvieno žmogaus *sielos vertę. Bet tokia* charakteristika ne vienareikšmė ir gali būti nevienodai suprantama (interpretuojama). Jei tai reiškia, kad dvasinės vertybės ir sugebėjimai, glūdį žmogaus prigimtyje, vadinas, jo dvasinė asmenybė turi pirmenybę prieš jo kūnišką individualybę, tai toks supratimas, be abejo, teisingas ir neginčijamas. Bet jei tai reiškia, kad siela savo esme neturi nieko bendro su kūnu ir turi būti griežtai nuo jo skiriama ir kūniška žmogaus prigimtis neturi jokios reikšmės bei vertės, tai toks tvirtinimas visų pirma nesiskaito su tuo neabejojamu faktu, kad siela ir kūnas sudaro organišką vienybę ir kiekvienoj individualybėj neatskiriami vienas nuo kito. Krikščionybė reikalauja ne tik *sielos, bet ir kūno atmainymo.* Tai aiškėja iš to, kad pagal krikščionybės tikėjimo pradus turi atsikelti ir žmogaus kūnas. Todėl, jei konkreti gyva asmenybė pripažįstama absoliučiai vertinga, tai ir kūniškos prigimties vertė negali būti niekinama arba neigiama; priešingai, tenka pripažinti, kad ji dalyvauja konkrečios individualybės ypatingame ir su niekuo nesulyginamame vertingume. Bet dar daugiau, tvirtinant konkrečios asmenybės absoliučią vertę, negalima žiūrėti į ją kaipo į paskirą individualinę būtybę, kuri visiškai nepareina nuo savo socialinės aplinkos. *Paskiras* individas, izoliuotas arba atskirtas nuo to žmonių pasaulio, kuriame jis gyvena ir veikia, yra *negyva abstrakcija*. Konkretus individas visuomet yra tam tikro kolektyvo (šeimos, visuomenės, tautos, kultūros) narys, su kuriuo jis organiškai susijęs ir kurio gyvenime jis dalyvauja. Ta vertė, kuri priskiriama individui, kaipo asmenybei, todėl neatskiriama nuo kolektyvo buvimo. Pripažinus konkre-

čios gyvos asmenybės vertingumą, reikia todėl pripažinti ir žmonių kolektyvų (ir visos žmonijos kaipo visybės) neabejojamą reikšmę bei vertę (nes *kolektyvas* ne paskirų individų suma arba atsitiktinis rinkinys, bet *organiška visybė*, sąlygojanti ir apsprendžianti ir visų savo narių buvimą bei reikšmę). Ir krikščionybė tai pripažįsta iškeldama tikybos praduose Bažnyčios kaipo tikinčiųjų krikščionių bendruomenės arba brolijos reikšmę.

Bet jei taip yra, tai pasaulio atmainymas reiškia ne tik paskiros konkrečios asmenybės, bet visų žmonių kolektyvų (žmonijos kaipo visybės) atmainymą (arba ištobulinimą). O šitas atmainymas arba ištobulinimas turi paliesti visą žmonijos buvimą ir visą jos gyvenimo sąrangą, vadinas, ne tik jos dvasinę, bet ir jos fizinę (medžiaginę) pusę, nes visuomenės socialinė ir ekonominė sąranga tokiu pat būdu neatskiriama nuo jos dvasinės kultūros, kaip ir paskiro individo dvasia (dvasinis buvimas) nuo jo fizinės prigimties. Bet santykis tarp dvasinės ir medžiaginės kultūros yra toks, kad pastaroji eina pirmajai pagrindu; žinoma, ne ta prasme, kad juo aukštesnė ir komplikuotesnė (daugiau diferencijuota) medžiaginė kultūra, juo aukštesnė ir tobulesnė bus ir dvasinė kultūra, bet ta prasme, kad savarankiška dvasinė kultūra gali atsirasti ir klestėti tiktai ten, kur medžiaginė kultūra pasiekė tokį rutuliojimosi laipsnį, kad žmogaus energija ir intelektas nevisiškai paskendę fizinio egzistavimo ir pragyvenimo rūpesčiuose ir reikaluose, vadinas, kad jo fizinis buvimas šiek tiek aprūpintas ir žmogus gauna galimybę paskirti savo laiką bei savo jėgas kitiems, *aukštesniems siekiniams*. Žmogus tuo ir skiriasi nuo gyvulio, kad jis ne ištisai nepagrimzdęs kovoje dėl būvio, bet sugeba atsidėti ir kitiems, kilnesniems uždaviniams, būtent dvasinio gyvenimo vertybių (tiesos, dorovės, grožio) įgyvendinimui. Ir šių vertybių nešiotojas ir *įvykdytojas* yra kaip tik žmogaus *asmenybė*, kaipo Dievo pavidalas, ir asmenybės kūrybiška galia. — Kur fizinės ir socialinės gyvatos aplinkybės sunkios ir kova dėl būvio reikalauja iš žmogaus nesiliaujamo, nuolatinio visų fizinių ir intelektualinių jėgų įtempimo, ten negali būti ir tikros dvasinės kultūros ir pati religija išsibaigia šamanizmų ir demonų kultu, lieka primi-

tyviais stabais. Neigti šitą dvasinės kultūros pareinamybę nuo jos fizinio ir ekonominio pagrindo, nuo medžiaginės kultūros (kuri sudaro ir nulemia šitą fizinį ir ekonominį pagrindą) — tai reiškia arba nesiskaityti su faktais ir su žmogaus psichofizine prigimtimi, arba tai veidmainystė, sąmoningai iškreipianti tiesą. Šitos tezės negalima sugriauti ir nurodant, kad buvo ar būna tokių nuotykių, kai žmogus pareiškia kilniausią religingumą ir pasižymi nepaprastu dvasinio gyvenimo intensyvumu, nors išorinės ir socialinės jo buvimo aplinkybės labai sunkios ir nepalankios. Sakoma, kad tarp pirmųjų krikščionių buvo kaip tik daug vergų ir kad krikščionybės mokslas prieinamas ir prastam žmogui, kurio darbas tarnauja tik kūniško būvio reikalams ir kuriam aukštesnė dvasinė ir intelektualinė kultūra visiškai svetima. Tačiau, taip argumentuojant, išleidžiama iš akių, kad 1) atskiros išimtys nieko neįrodo ir greičiau patvirtina bendrą taisyklę; čia kalbama apie bendrą dvasinės ir religinės kultūros priklausomybę nuo socialinių ir ekonominių aplinkybių, o ne apie paskiro individo dvasinį ir religinį lygį, kurs *dažnai* žymiai skiriasi nuo jo socialinės aplinkos lygio; 2) visos aukščiausios religijos (krikščionybė, budizmas, tavizmas) atsirado tokiose tautose, kurių dvasinė kultūra pasiekė jau labai aukštą laipsnį (Indija, žydai helenistinės epochos ir t. t.); 3) nuosekliai išskleidžiant šitą pažiūrą (kad religija nesusijusi su dvasine kultūra ir nepriklauso nuo jos), reikėtų pripažinti, kad krikščionis apskritai nereikalingas aukštesnės dvasinės ir intelektualinės kultūros ir kad kultūriniai uždaviniai tiktai nukreipia žmogų nuo vienintelio *gyvatos tikslo* — sielos išganymo. Vadinas, mes grįžtam tada prie to *asketiško* krikščionybės idealo, kurs neigia kultūrą ir kartu nepripažįsta viso pasaulio (žmonijos) atmainymo ir ištobulinimo aukščiausiu krikščionybės uždaviniu. (*Abstraktus* asmenybės supratimas neatsižvelgiąs į tai, kad konkreti gyva asmenybė organiškai susijusi su savo išorine ir kultūrine aplinka.) Krikščionies pozicija šiuo klausimu turi būti *aiški* ir *nedvejojama, neabejotina.* Kultūra negali būti tik *toleruojama,* ji turi būti arba atmetama, arba *pripažįstama* neatskiriamu krikščioniškos pasaulėžiūros momentu (veiksniu). Bet jei taip yra,

tai reikia pritarti ir visoms išplaukiančioms iš šitos pozicijos išvadoms, būtent: 1) jei kiekviena asmenybės vertė absoliuti, tai religijos atžvilgiu visos asmenybės yra lygios; vadinas, ir pagrindinės jų egzistavimo sąlygos turi būti lygios. Kiekviena individualybė turi turėti galimybę ne tik *egzistuoti* ir aprūpinti savo būvį (egzistencijos minimumą), bet ir išskleisti ir išlavinti savo *sugebėjimus* ir galias (potencijas). Tai, žinoma, nereiškia, kad visi individai turi būti *išlyginti*. Tai ne tik neįmanoma todėl, kad žmonių įgimti gabumai nelygūs, nevienodi, bet tai prieštarautų ir asmenybės absoliučiam vertingumui, nes kiekvienas asmuo yra *vienintelė savo rūšies individualybė,* kuri negali būti pakeičiama kita individualybe. Svarbu ne tai, kad visi žmonės būtų lygūs, bet tai, kad socialinė ir ekonominė santvarka laiduotų visiems vienodą galimumą įvykdyti glūdinčias kiekviename individe potencijas. Toks galimumas neįmanomas be tam tikros *laisvės*. Laisvė neatskiriama nuo asmenybės esmės. Asmenybė yra dvasinių vertybių nešiotojas, bet ji gali įvykdyti paskirtą jai uždavinį vien tuo atveju, jei ji laisva, pati atsako už savo poelgį ir savo veiksmus ir netrukdomai gali pareikšti ir aktualizuoti savo veiklumą bei kūrybiškumą. *Lygybė ir laisvė* buvo todėl du pagrindiniai *Prancūzų revoliucijos šūkiai.* Ji suprato laisvę ir lygybę grynai *politine prasme,* vadinas, kaip demokratinę santvarką, suteikiančią visiems piliečiams lygias teises ir leidžiančią visai tautai dalyvauti politiniame gyvenime (politinis tautos, kaipo kolektyvinės asmenybės, apsisprendimas). Tačiau Prancūzų revoliucijos rezultatai ir visa tolesnė krikščioniškų tautų istorija XIX amžiuje rodyte parodė, kad politinės laisvės bei lygybės neužtenka asmenybės laisvei (tikslia žodžio prasme) laiduoti, nes ji beveik visiškai nustoja realios reikšmės, jei ji *nesusiejama* su tam tikru *ekonominiu savarankiškumu ir nepriklausomumu.* Kapitalistinei santvarkai galutinai įsigalėjus ir išsiplėtojus Europoj, politinis gyvenimas palaipsniui pateko *ekonominių* santykių ir aplinkybių valdžion. Ekonomika dabar kad ir ne vienintelis, bet kiekvienu atveju *galingiausias faktorius,* lemiąs *politikos eigą.* O kur kapitalas viešpatauja ir kur jis yra privačių (atskirų) žmonių rankose, ten eksplo-

atacija neišvengiama, ten neišvengiamai išnaudojamas darbas visų tų žmonių, kurie neturi kapitalo. O tai kaip tik yra masė, žmonių daugumas, vadinas, kartu įsigali šio daugumo ekonominė nelaisvė.

Tai nereikia taip suprasti, tarytum eksploatacija pareitų vien nuo kapitalistų blogos valios. Pati kapitalistinė santvarka remiasi tokiais ekonominiais santykiais, kurie negali neprivesti prie *neturtingųjų darbo išnaudojimo,* nes darbas čionai pasidaro *prekė,* kuri perkama ir parduodama tuo pačiu būdu kaip ir bet kokia medžiaginė prekė, neatsižvelgiant į tai, ką šitas darbas reiškia ir duoda pačiam darbuotojui. Ir todėl kiekviena profesija visų pirma įvertinama tuo, kaip ji apmokama ir kiek ji gali aprūpinti žmogaus būvį. Pats ekonominis buvimas pasidaro vyriausiu žmogaus veiklos *tikslu.* Visa dvasinė kultūra pripažįstama ir branginama vien tiek, kiek ji šiaip ar taip tarnauja medžiaginei kultūrai (technikai). Visos kultūrinės vertybės (mokslas, menas, grožis ir kt.) išlyginamos su medžiaginėmis (ekonominėmis) vertybėmis (pirmiausia su pinigais) ir matuojamos pinigais. Ir pati *religija* šiuo atžvilgiu nesudaro išimties, ir jinai tampa išnaudojimo priemone; žinoma, ne tiesiogine prasme (kaip kitos dvasinės gėrybės), bet ta prasme, kad religijos ir ypač Bažnyčios autoritetas panaudojamas kaip tinkama priemonė esamajai (kapitalistinei) santvarkai palaikyti, t. y. žmonėms įtikinti, kad šita santvarka paties Dievo nustatyta bei sankcionuota ir todėl turi būti visų pripažįstama ir apsaugojama. Žodžiu, kapitalizmui viešpataujant beveik visa dvasinė kultūra patenka medžiaginės kultūros ir *ekonomikos vergijon.* Aukštesniosios vertybės subordinuojamos žemesniosioms ir turi joms tarnauti. Aišku, kad, skleisdamasi šiąja kryptimi, Europos kultūra ne tik neruošia pasaulio atmainymo ir tobulinimo (nurodyta anksčiau prasme), bet priešingai, rodos, veda prie tokios žmonijos būklės, kur viešpatauja ne teigiamos, o neigiamos vertybės (blogio valdžia). Ir todėl krikščionybė turi arba visiškai nusigręžti nuo esamojo kultūrinio gyvenimo ir grįžti prie asketiško vienuolio idealo, atiduodama pasaulį blogio valdžiai, arba ji turi sutelkti visas savo jėgas lemiamajai kovai su viešpa-

taujančiomis kapitalistinėj santvarkoj tendencijomis. Priešingai ji nebeteks jokios realios reikšmės bei įtakos žmonijos gyvenimui. — Neatsitiktinis dalykas, kad pirmosios krikščionių bendruomenės buvo sutvarkytos pagal principą, kurį mes dabar vadinam *komunizmu*. Visos medžiaginės gėrybės buvo bendros ir vienodai dalijamos tarp bendruomenės narių. *Ekonominė santvarka* čia buvo subordinuota aukštesniam tikslui — religiniam gyvenimui ir bendravimui ji atliko tik *tarnybinę funkciją* ir turėjo savo srityje įvykdyti *meilės ir solidarumo reikalavimus*. Ir beveik kiekvieną kartą, kai vėliau krikščionybėj atsirado sąjūdis, kuris stengiasi atnaujinti bei atstatyti tikrą Naujojo Įstatymo supratimą, buvo padarytos pastangos grįžti prie šitos pirmųjų krikščionių komunistinės santvarkos. Šitie mėginimai nepavyko taip pat, kaip ir senovės krikščionių komunistinės bendruomenės negalėjo išsilaikyti, išnykdavo ir visos jų pavyzdžiu sukurtos komunos. Ne dėl to, kad komunistinė visuomenė savo esme yra neįvykdoma utopija, o pirmiausia dėl to, kad dar nesusidėjo (stigo) tos istorinės ir kultūrinės aplinkybės, kurios buvo reikalingos tokiai santvarkai įvykdyti. Senovės kultūriniame pasaulyje krikščionybė galėjo išplisti ir įsigalėti tik pripažinusi jo ekonominę ir socialinę santvarką. Tai buvo kompromisas, be abejo, neišvengiamas, bet kiekvienu atveju toks kompromisas, kuris įnešė į krikščionybę daug svetimų ir nesuderinamų su jos mokslo pradmenimis elementų. Todėl negalima padaryti išvados iš šito istorinio fakto (kad šitas kompromisas buvo reikalingas krikščionybės išplitimui ir įsigalėjimui), kad krikščionybė savo esme suderinama su bet kokia socialine santvarka (arba bent su buvusia ir esamąja Europos tautų santvarka). Nereikia užmiršti, kad ir krikščionybė yra *gyvas organizmas*, kurs auga, skleidžiasi ir sąmonėja, nors pagrindiniai jo pradmenys pastovūs ir nekintami. Ir todėl ir krikščionybėj reikia skirti tai, kas pareina nuo duotųjų istorinių aplinkybių ir turi tik reliatyvią laikiną reikšmę, nuo to, kas joje yra esminga ir *nepraeinama*. Tik palaipsniui bręsta ir gilėja krikščionybės sąmonėj suvokimas tų istorinių uždavinių, kuriuos ji turi spręsti. Ir tik žmonijos istoriniam patyrimui turtėjant ir išsiplečiant

ji įsisąmonina, ko reikalauja iš jos pasaulio atmainymas ir kaip Kristaus mokslo principai turi būti pritaikyti visoms kultūrinio gyvenimo šalims ir aplinkybėms. Kas tiko senovės pasauliui arba viduramžiams, nebetinka mūsų laikų gyvenimui. Pvz., pripažinusi viešpataujančią Romos imperijoj santvarką, krikščionybė kartu pripažino ir sankcionavo *vergovę*. Mūsų laikais vargu ar atsiras bent vienas tikįs krikščionis, kuris laikytų vergovę suderinama su krikščionybės mokslu. Bet tas pats galima ir reikia sakyti apie baudžiavą ir pagaliau apie kiekvieną socialinę santvarką, kuri leidžia vieniems išnaudoti kitus ir kuri paverčia visą žmogaus darbą (ir kartu ir jo buvimą) paprasta ekonomine vertybe, apmainoma už tam tikrą medžiaginių gėrybių kiekį. Dažnai kalbama apie nuosavybės šventumą. Šitą principą pripažino net Prancūzų revoliucijos veikėjai (pvz., Robespierre). Bet ką reiškia šitas principas? Jei jis pabrėžia, kad kiekvienas turi teisę naudotis savo asmeninio darbo vaisiais, tai jis nesukelia abejonių. Tai išplaukia iš asmenybės subjektyvinių teisių. Bet jei tai reiškia, kad esamasis turtų suskirstymas yra teisingas ir neturi būti pakeistas, tai toks šio principo paremtas krikščionybės mokslu*. — Tačiau iš to, kas pasakyta, dar neaiškėja, kokiu būdu ir kokiomis priemonėmis krikščionybė (religija) gali veikti kultūrą ir formuoti ją taip, kad ji atitiktų Kristaus įsakymus. Net pripažinus, kad kiekvienas krikščionis turi siekti socialinės santvarkos pakeitimo ir patobulinimo, galima vis dėlto neigti religijos tiesioginį ryšį su politiniu ir socialiniu gyvenimu. Paprastai taip samprotaujama: socialinė santvarka ir politinio gyvenimo kryptis pareina nuo tautos arba visuomenės moralinio nusistatymo, nuo jos dorovės lygio. Bet kiekviena tauta arba visuomenė susidaro iš paskirų individų, ir, vadinasi, bendras visuomenės dorovingumas pagrįstas paskirų jos narių dorovingumu. Vadinas, norint tobulinti socialinę ir politinę santvarką, pirmiausia reikia rūpintis tuo, kad paskiri visuomenės nariai tobulintųsi ir pasiektų aukštesnį dorumo laipsnį. Socialinės santvarkos pakeitimas vienas neduos jokių pozityvinių rezultatų, jei žmonės paliks tie patys. Kovojant su blogiu socialinėje srityje reikia pašalinti jo priežastį, t. y. žmonių

nedorumą; tada išnyks palaipsniui ir šios priežasties vaisiai — socialinės neigiamybės. (Taip žiūrėjo iki šiol į šitą klausimą daugumas krikščionybės atstovų, pvz., ir Tolstojus.) Jie mano, kad krikščionybė (Bažnyčia) gali pakelti visuomenės dorovinį lygmenį ir padėti socialinės santvarkos patobulinimui, visiškai nesikišdama į politinius ir socialinius klausimus ir veikdama tiktai atskirus asmenis, kaipo bažnytinės bendruomenės narius.

Tačiau įsižiūrėjus atidžiau į šitą argumentaciją, mano supratimu, negalima jos pripažinti visiškai teisinga ir štai dėl ko. 1. Negalima socialinės dorovės laikyti tik išvestine ir priskirti jai tik antrinę reikšmę. Žmogus kaip asmenybė ne tik individas, bet ir *kolektyvo narys* (*socialinė būtybė* — zōon politikon). Tikra, tobula dorovė neįmanoma be *solidarumo* (solidarumo jausmo). Artimo meilė tikra prasme — ne vieno arba kito individo meilė; jos objektas yra ne tik kiekvienas paskiras individas, bet ir *kolektyvas* (tauta, visuomenė, žmonija) kaip visybė. Esama nemažai tokių žmonių, kurie privačiame gyvenime pasižymi nemenku dorumu, bet kuriems visiškai trūksta *jautrumo* socialiniams reikalams ir klausimams. Ir krikščioniškas dievobaimingumas iki paskutinių laikų buvo dažniausiai kaip tik tokio pobūdžio. Tiesa, galima sakyti, kad dorovės socialinį momentą atstojo krikščioniška labdarybė. Bet labdarybė tik surogatas, kurs gali nuraminti vien tų asmenų sąžinę, kurie nesupranta, kas yra tikras solidarumas socialinio gyvenimo srityje. 2. Jei žmogus savo esme yra socialinė būtybė, tai aišku, kad ne tik socialinė santvarka pareina nuo atskirų kolektyvo narių asmeninės dorovės (religingumo), bet kad ir atvirkščiai, paskiro individo dorovinis nusistatymas pareina nuo visuomenės *socialinės struktūros*. Šių dviejų momentų santykis yra abipusiškas: vienas veikia antrą ir atvirkščiai.

Jei mes pažvelgsime į Europos politinės ir socialinės istorijos eigą XIX amžiuje ir XX amžiaus pradžioje, tai pamatysime, kad krikščionybė nustojo savo įtakos krikščioniškų tautų gyvenimui — o tatai faktas, kurio negalima neigti, — pirmiausia dėl to, kad ji išleido iš savo rankų iniciatyvą beveik visais

tais klausimais, kuriuos iškelia mūsų dienų socialinis gyvenimas. Ir todėl šitą iniciatyvą pasiėmė tie visuomenės sluoksniai, elementai, kurie religijai yra abejingi arba net stoja jos karščiausiais priešais. Marksistiškas ateizmas ir kitos įsigalėjusios visuomenėje ir net liaudyje ateizmo formos niekuomet nebūtų turėjusios tokio didelio pasisekimo, jei krikščionybė (visos bažnyčios: katalikybė, protestantizmas, stačiatikybė) būtų geriau supratusi, kokias *socialines* pareigas jai skiria Kristaus mokslas, jei ji nebūtų pasirinkusi lengvesnio ir patogesnio kelio — remti savo autoritetu esamąją socialinę santvarką ir naudotis jos globa. — Maskvoje komunistinė valdžia įsteigė antireliginės propagandos muziejų; dabar jo vardas pakeistas religijos istorijos muziejumi. Ta medžiaga, kuri ten surinkta, žinoma, nušviečia religijos (ypač krikščionybės) istoriją gana vienašališkai, iškeldama vien jos neigiamą pusę. Tačiau, reikia pripažinti, šitų neigiamų faktų bei dokumentų rinkinys parodo įtaigų įspūdį ir aiškiai parodo, kokie žymūs ir nedovanotini Bažnyčios apsileidimai socialinėje srityje. — Ir apsileidusi krikščionybė kartu davė galimybę savo priešams pasiimti bei pasisavinti tas idėjas, kurios išaugo iš Kristaus mokslo (asmenybės absoliuti vertė, lygybė, broliškas žmonių ir tautų solidarumas). Socializmo bei komunizmo politinis patosas, jo galybė ir įtakingumas toli gražu nesiremia tik klasių (proletariato ir kapitalistų) priešingumu ir šio priešingumo jausmu, bet visų pirma kaip tik *tomis moralinėmis idėjomis,* kurias jis *pasiskolino iš krikščionybės.* Ir todėl mes randam tarp socialistinės ir komunistinės jaunuomenės daug daugiau tikro idealizmo ir ryžto paaukoti savo gyvenimą socialinės teisybės idėjos triumfui negu tarp tikinčių krikščionių, aplankančių reguliariai bažnyčią. — Ir tie, įdomu pažymėti, pagonys, kurie yra aplankę Europą ir susipažinę su dabartinės Europos socialine būkle, stebisi tuo, kad ji visiškai neatitinka ir net prieštarauja krikščionybės pagrindiniams reikalavimams. Kaipgi galima pagonims skelbti Evangeliją (Kristaus žodį) kaip tikrą išganymo mokslą, jei pačios krikščioniškos tautos nesugeba susitvarkyti savo savaimių reikalų pagal šitą žodį?

Kokią gi išvadą reikia padaryti iš to, kas buvo pasakyta? Žinoma, negalima reikalauti, kad pati Bažnyčia ir jos atstovai įsikištų tiesiog į politikos reikalus. Bažnyčios katedra netinka politinei agitacijai varyti ir religiją pajungti partinei politikai. Bet, šiaip ar taip, mūsų laikais kiekvieno krikščionies *svarbiausias uždavinys* — kovoti dėl tokios socialinės santvarkos, kuri atitiktų krikščioniško mokslo įsakymus ir tarnautų ne mamonai, bet Dievui, tai reiškia, tikros dvasinės kultūros vertybių įgyvendinimui. Vertybių tikra hierarchija turi būti atstatyta: žemesnės (medžiaginės) turi būti subordinuotos aukštesnėms. Ir todėl kiekvienas krikščionis turi ir pačiame savyje, ir savo artimuose auginti ir ugdyti jautrumą aktualiems socialiniams reikalams ir problemoms. Tatai yra auklėjimo vyriausias uždavinys. Auklėjimas, kuris niekina ir nepaiso šio uždavinio, žemina socialinį jausmą, nėra tikrai krikščioniškas. Nereikia užmiršti: krikščionybė yra mokslas, kuris iš savo sekėjų reikalauja ne *minimumo,* bet *maksimumo.* Tatai mokslas, pasižymįs didžiausiu *dinamizmu* ar *aktualumu.* Kiekvienas esamasis momentas yra lemiamos reikšmės. Veik ir kovok *hic et nunc* (čionai ir dabar)! Tai, ko reikalauja esamybė, turi būti pradėta ir atlikta nelaukiant. Ir jei krikščionybė dabar nesukaups visų savo jėgų socialinei tvarkai pakeisti ir patobulinti, tai kiti atliks šitą darbą ir atliks jį taip, kad aukščiausios ir brangiausios krikščionybės idėjos bus iškraipytos, sužalotos ir galbūt net paverstos savo priešingybe. Pradėjus šitą kovą, krikščionybei teks išsižadėti tų privilegijų, kuriomis ji iki šiol naudodavosi (kapitalistinių sluoksnių ir valstybės parama), bet esamojoj situacijoj kitos išeities nėra: reikia arba kovoti, arba visiškai atsisakyti nuo krikščioniško mokslo principų įvykdymo. — Taip man atrodo krikščionybės ir socializmo problema esamosios situacijos šviesoje.

RELIGIJA IR JOS REIKŠMĖ PASAULĖŽIŪRAI SUSIFORMUOTI

Šisai klausimas, itin opus ir keblus, tai klausimas, kurio reikia griebtis su ypatingu atsargumu. Visų pirma dėl to, kad jis neliečia grynai objektyvių faktų ir reiškinių, kurie visiems vienodai prieinami ir suprantami. Tatai pirmiausia (asmeninio) įsitikinimo dalykas, kuris pareina nuo kiekvieno paskiro individo asmeniško ir ypatingo nepakartojamo patyrimo. Ir jei toks įsitikinimas į šįjį klausimą dar ne visai susikristalizavęs ir nusistojęs, tai kalbant apie nurodytąją temą rizikuojama tvirtinti arba įrodyti daugiau kaip kad tikrumoje galima patikrinti. Šalia to reikia pastebėti, kad ne visos žmonijos gyvenimo epochos vienodai jautrios religijos dalykams bei klausimams, ir, be abejo, ta giliausia krizė, kuri ištiko visą mūsų dvasinę kultūrą, palietė ir religiją. Bedieviškumas parodo kaip tik dabar nepaprastą aktyvumą ir umarumą, tuo tarpu pozityvinėj religijoj naujų kūrybinių jėgų nepasireiškia ir jajai tenka remtis (beveik išimtinai) tradicija ir tam tikru dvasinio gyvenimo inertingumu. Todėl ir religijos srityje naujosios kartos pažiūros ir nusiteikimas esmingai skiriasi nuo tėvų kartos religinių pažiūrų ir nusiteikimo ir joms abiems dėl religijos klausimų ypačiai sunku susiprasti.

Su visa, kas pasakyta, reikia skaitytis vienodai ir lektoriui, kurs apsiėmė išdėstyti ir išaiškinti šitą klausimą, ir jo klausytojams. Tatai ir tamstos turite turėti akivaizdoj, kad suprastumėt, kodėl atsakymas į pastarąjį klausimą (apie religijos reikšmę) negali būti išsemiamas, kodėl aš turiu pasitenkinti vien tokiomis mintimis ir tokiais samprotavimais, kurie tik bendrai nužymėtų kryptį, kur reikia ieškoti problemos sprendimo, ir kurie turi tamstas sužadinti kiek sustoti ties religijos problema ir įsigilinti į ją.

Pradedant šiąją problemą svarstyti, man rodos, patogiausia bus padalyti jąją į du klausimu: 1) kokia buvo religijos reikšmė visos mūsų kultūros raidoje, koks buvo jos vaidmuo kultūros formavimosi ir skleidimosi procese ir 2) kokia yra ir gali būti religijos reikšmė ir vaidmuo esamuoju momentu mūsų aktualioj gyvatoj. Šie du klausimai, žinoma, glaudžiai susiję vienas su kitu, bet vis dėlto nesutampa. Norėdami susiorientuoti dabartinėj kultūroj, mes turime atsižvelgti ir į jos praeitį, ir į jos istorinę raidą, tačiau kiekvienoj istorijos epochoj atsiranda ir pasireiškia kažkas nauja, savotiška, kas negali būti ištisai išvesta iš praeities. Ir šita nauja esamoji situacija reikalauja, kad jos klausimai ir reikalai būtų sprendžiami ir tenkinami ne pagal vieną arba kitą seną receptą, bet taip, kad būtų atsižvelgiama į jos individualines ypatybes bei charakteringą savitumą. Todėl religijos vaidmuo ir reikšmė turi kisti istorinėms epochoms kintant ir kaitaliojantis.

Pirmąjį klausimą aš tiktai trumpai paliesiu, iš vienos pusės, todėl, kad jame lengviau susigaudyti, ypačiai tam, kas kiek susipažinęs su Europos kultūros istorija; iš antros pusės, todėl, kad noriu sustoti kiek ilgiau ties antruoju klausimu, kuris aktualesnis ir turi mums sprendžiamos reikšmės.

Bendrai galima į pirmąjį klausimą taip atsakyti: visa mūsų dvasinė kultūra, visos jos sritys ir šakos, dorovė, menas, filosofija, mokslas, teisė, socialinio gyvenimo santvarka organiškai susiję su religija ir joje įsikeroję ne tik ta prasme, kad visa kultūra žmonijos istorijos aušroje kyla iš religijos, arba, tiksliau sakant, iš sukurtos religinio ir mąstymo jausmo mitologijos, bet ir ta prasme, kad ir toliau, kai atskiros kultūros šakos jau išsiskyrė iš mitologijos, išsiskleidė ir pasiekė tam tikro savarankiškumo, ryšys su religija joms buvo esmingas, t. y. kad jis vis iš naujo vaisindavo jas, žadindavo ir iškrovinėdavo jų kūrybinę energiją. Todėl, jei sakoma, kad Europos kultūra iš esmės esanti krikščioniška kultūra, tai toks tvirtinimas visiškai pamatuotas ir pateisintas. Net tais atvejais, kai viena arba kita kultūros šaka, rodos, visiškai atitolsta nuo religijos ir vadovau-

jama (savo gyvenime ir raidoje) tokių idėjų, sumanymų ir tendencijų, kurios tarytum neturi nieko bendro su religija, iš arčiau įsižiūrėjus galima nustatyti, kad ir šitos rikiuojamosios idėjos bei tendencijos yra kilusios iš tam tikrų religinių pažiūrų ir jose išsilaikė ir tebegyvena tas pats nusiteikimas arba mažų mažiausia toks nusiteikimas ir toks požiūris į pasaulį, į žmogų ir jo uždavinius, jo pašaukimą, kuris labai artimas ir giminingas pirmykščiam religiniam nusiteikimui ir sąmonės nusistatymui. Pvz., vienas naujųjų laikų Europos kultūros charakteringiausias požymis — jos individualizmas, nepaprastai aukštas individualybės, jos savitumo, laisvės ir autonomijos vertinimas, kuris atsispindėjo beveik visur, ir mene (pvz., portreto tapyboj), ir filosofijoj (Rousseau, Kantas, Fichte, Nietzsche), ir socialiniame gyvenime ir jo santvarkoj (pvz., anglų liberalizmo mokslas). Neretai šitas individualizmas kovodavo ir prieš religiją ir išpažindavo ateizmą. (Todėl, kad religija suvaržanti individo laisvę ir savarankiškumą.) Ir vis dėlto šioji idėja, kuria įsidegė ir Prancūzų revoliucija, yra krikščioniškos kilmės, ji išaugo iš tos begalinės, absoliučios vertės, kurią krikščionybės mokslas priskiria paskirai asmenybei, *kaipo Dievo pavidalui*, ir dėl kurios reikia išsižadėti visų kitų gyvatos gėrybių, net ir pačios gyvybės. Žinoma, naujųjų laikų individualizme šita idėja esmingai pasikeitė, galbūt išsigimė, bet vis dėlto jos branduolys, tai, kas joje vertinga ir nepraeinama, liko tas pats.

Taip pat ir socialinės tiesos arba teisybės idėja, lygybės idėja, pagal kurią kiekvienas žmogus turi teisę pretenduoti į vertas žmogaus gyvenimo sąlygas (aplinkybes) ir į lygų, vienodą su kitais dalyvavimą kultūroj ir jos gėrybėse. Šioji idėja, kuria remiasi (ir bedieviško) socializmo patosas, iškilo iš to universalaus *žmoniškumo* supratimo, kurį yra nustačiusi krikščionybė ir kuris išplaukia iš jos mokslo pagrindinių principų. (Žinoma, tai krikščionybė plačia prasme, t. y. tas krikščionybės mokslas, kuris įsisiurbė ir pasisavino ir senovės graikų filosofines idėjas; bet ir šitos idėjos organiškai suaugusios su tam tikra religine koncepcija, kaip tat liudija platonizmas, stoicizmas ir kt.)

Panašių pavyzdžių galima duoti dar daugiau. Jie visi parodo, kad Europos dvasinė kultūra, nors ir kiek atitolusi nuo krikščionybės, vis dėlto savo esme susijusi su religija ir, taip sakant, prisunkta religinių idėjų bei pažiūrų. Ir todėl negalima ištisai suprasti šiąją kultūrą ir pasisavinti rikiuojamus jos motyvus neatsižvelgiant į šitą organišką ryšį su religija. (Viduramžių architektūroj, skulptūroj ir miniatiūrose arba Renesanso tapyboj, arba XVII ir XVIII šimtm. klasikinėj muzikoj — visur religinės koncepcijos nusiteikimai, tendencijos vaidina sprendžiamą vaidmenį.)

Tiesa, prieš tai, kas pasakyta, galima padaryti vieną svarbų priekaištą: mes esame iškėlę religijos teigiamą reikšmę bei įtaką dvasinei kultūrai. Bet nereikia užmiršti ir atvirkštinės pusės: visa tai, ką ji bloga padarė kultūrai, visos jos kenksmingos ir gaištingos tendencijos, kurios trukdydavo kultūros normalią raidą ir laisvą skleidimąsi. Ar religija nėra iš esmės atžagareiviška jėga, kuri suvaržo ir spaudžia žmogaus kūrybą ir laisvą kūrybos klestėjimą? Ir galbūt tokių pavyzdžių, kurie parodo religijos neigiamą vaidmenį kultūros istorijoj, galima surasti dar daugiau už tuos, kurie tikina jos teigiamą įtaką? Ir galbūt kultūros bendras rutuliojimasis apibūdinamas kaip tik tuo, kad žmogaus protas vis daugiau ir daugiau atsikrato varžančiais jį religijos idėjų bei prietarų pančiais ir palaipsniui pasiekia pilnos (tobulos) autonomijos, — taip, kad kaip tik bedieviška, grynai pozityvinė kultūra (be jokios religijos) būtų kultūrinės raidos galutinis tikslas (aukščiausias etapas)? Šitą abejonę pasistengsiu pašalinti nagrinėdamas antrąjį klausimą: kokia yra religijos reikšmė esamybei. Dabar pasakysiu tik tai, kaip, mano nuomone, reikia žiūrėti į religijos neigiamą vaidmenį istorijoj ir kodėl tie priekaištai, kurie jai daromi, neturi tikro pamato.

Žinoma, negalima neigti, kad pozityvinės religijos (įvairios krikščionybės tikybos, mahometonų tikyba, žydų religija ir kt.) dažniausiai priešindavosi intelektualinės ir apskritai dvasinės kultūros pažangai ir, pvz., mokslo, moralės, teisės srityje arba socialiniame buvime palaikydavo tokias pažiūras ir tokią san-

tvarką, kurios buvo jau atsilikusios ir neatitiko aktualių gyvenimo reikalavimų. Taip pat teisybė, kad galbūt niekur žmogus nėra parodęs tiek žiaurumo, aklo fanatizmo, tiek veidmainystės, melagystės ir klastos, kiek kaip tik religijos sferoje. Tačiau šitam klausimui objektyviai ir iš esmės svarstyti reikia skirti *pačią* religiją (religingumą), iš vienos pusės, nuo jos *istorinių* objektyvavimosi formų ir, iš antros pusės, — nuo jos *atstovų* (dvasininkų). Taip pat, kaip negalima kaltinti medicinos dėl to, kad nesąžiningas gydytojas ją piktai naudojasi, arba kaip pati valstybinė santvarka neatsakinga už tai, kad valdininkai piktai vartoja savo įgaliojimus, taip pat ir pačiai religijai negalima prikišti, kad jos atstovai ir nešiotojai naudodavosi ja savo egoistiškiems asmeniškiems tikslams. Ne veltui sakoma, kad kaip tik kraštutinės priešingybės artimos ir susiliečia ir kad velnias mėgsta šmaižytis aplink švenčiausias vietas. Tatai mūsų moralinio bei dvasinio gyvenimo bendra ypatybė: juo aukštesnė ir kilnesnė dorybė, juo lengviau ji išsigimsta ir pavirsta savo priešingybe; juo didesnės pagundos, apsupančios tą žmogų, kuriam ji rūpi. Tatai vienas dalykas, o antras toks: nereikia maišyti pats *religingumas* su jo istorinėmis objektyvavimosi formomis. Pasireikšdamas žmonijos istoriniame gyvenime ir dalyvaudamas šitame gyvenime, religingumas būtinai *objektyvuojasi*, t. y. apsivelka tam tikromis objektyviomis formomis (tam tikros religinės *dogmos*, apeigos, dorovės įsakymai), kurios atitinka duotosios epochos bendrą kultūrinį lygį. Šitos objektyvavimosi formos, pareidamos nuo aktualių istorinių aplinkybių bei interesų, yra *reliatyvios* ir todėl kiekvieną kartą, kai kultūrinis lygis kinta (aukštėja arba žemėja), kai kinta visa kultūrinio gyvenimo struktūra, turi kisti ir religijos objektyvavimosi arba pasireiškimo formos. Bet šitos formos pasižymi nepaprastu *patvarumu* ir nesiduoda lengvai keičiamos. Štai kodėl istorijoj taip dažnai atsirasdavo konfliktų tarp pozityvinių religijų formų, dogmų ir nusistojusių mąstymo įpročių, iš vienos pusės, ir to dvasinio nusistatymo, kuriuo apsireiškia nauja užgimstanti kultūros epocha, iš antros pusės. Tokie konfliktai neišvengiami, ir

jie gali būti net vaisingi, kiek jie žadina intelektualines jėgas ir suteikia visai dvasinei kultūrai tam tikrą įtempimą. Bet jie pasidaro, priešingai, žalingi, lig tik jie nuslopina dvasios energiją ir neleidžia jai laisvai reikštis. Kokia gi išvada išplaukia iš to, kas pasakyta? Kas nori susiformuoti savo pasaulėžiūrą, negali to daryti, nepaisydamas tos kultūrinės aplinkumos bei atmosferos, kurioj jis išaugęs ir tebegyvena. Šiaip ar taip, jis turi pasinaudoti visais tais duomenimis, kuriuos jam suteikia šioji *aplinkuma*. Ir juo geriau jis pasisavins savo tautos ir savo epochos kultūrą, juo gilesnis bus jo kultūrinis supratimas, juo turtingesnė ir gilesnė bus jo pasaulėžiūra. Bet jei visa mūsų (Europos) dvasinė kultūra organiškai susijusi su religija ir religija sudaro neatimamą jos momentą, tai aišku, kad tikras kultūros supratimas negalimas nesupratus įeinančio į jįjį religinio faktoriaus. Kas visiškai su tuo faktoriumi nesiskaito, to pasaulėžiūra neišvengiamai bus vienašališka ir paviršutiniška. (Pvz., mechaniškoji pasaulėžiūra, kuri remiasi tik tiksliųjų gamtos mokslų duomenimis.)

Tačiau čia kyla tolesnis klausimas: ką reiškia religijos arba religingumo supratimas? Ir koks jis turi būti? Juk religingumas ne toks fenomenas, kuris galima pagauti išoriniame pasaulyje; jisai reiškiasi mūsų santykyje su pasauliu (ir su kažkuo kitu, kas yra pasaulyje, bet nėra pats pasaulis). Jisai glaudžiai susijęs su mūsų „aš“, su mūsų asmenybės branduolio buvimu ir todėl gali būti jaučiamas ir tiesiog suvokiamas vien mūsų viduje, mūsų vidiniame gyvenime. Kitaip sakant, religingumui pajausti ir suvokti reikalingas tam tikras vidinis ir grynai asmeniškas patyrimas. Tiktai pats patyręs, kas yra religingumas, aš galiu jį suprasti (suvokti) kituose žmonėse ir kultūros gyvenimo reiškiniuose. Bet iškelti ir apibrėžti šitą religinį patyrimą — tai ir reiškia išaiškinti, ką religija gali mums reikšti dabar, esamuoju momentu, mūsų aktualiame gyvenime? Čionai mes ir susiduriame su dideliu keblumu, nes tenka kreiptis į kiekvieno individo asmenišką patyrimą, individualius ir kartu subjektyvius potyrius bei pergyvenimus. Vadinasi, kad toks pa-

aiškinimas pasiektų savo tikslą, reikia, kad į mano žodžius atsilieptų kiekviename iš klausytojų kažkas jo asmeniniame vidiniame gyvenime.

Žinoma, galima eiti ir kitais keliais religijos ir religingumo esmingai ir ne tik laikinai reikšmei kultūrai pateisinti. Galima, pvz., pasiremiant logiškais samprotavimais įrodyti, kad mūsų gyvenime viskas yra reliatyvu (visi mūsų veikimo kriterijai, visi dydžiai, vartojami kaipo matai arba saikai) ir kad tai, kas reliatyvu, visuomet suponuoja kažką absoliutišką. O religijos objektas esąs kaip tik tas absoliutas (Dievas), kuris eina pagrindu visiems reliatyviems reiškiniams bei daiktams. Bet aš labai abejoju, ar toks abstraktus samprotavimas sugeba ką nors įtikinti religijos objektyvia reikšme mūsų gyvenime. Arba galima nurodyti į mistiką ir *mistiškus* pergyvenimus, kuriuose religingumas, religinis jausmas apsireiškia itin aiškiai bei skaidriai ir kurie, anot tų žmonių, kurie yra tai patyrę, negali būti sulyginami su jokiais kitais pergyvenimais. Ir, be abejo, mistika suvaidinusi Europos dvasinės kultūros raidoj labai svarbų vaidmenį. Tačiau ir tokia argumentacija nebus užtenkamai įtikima, nes tik žmonių mažuma palinkusi mistikai, ir ypačiai mūsų laikais jaunajai kartai mistiškas nusiteikimas (sąmonės nusistatymas) visiškai svetimas.

Vadinasi, jei, aiškindami religijos aktualią reikšmę, mes negalim pasitenkinti nurodymu į tradiciją ir į mūsų kultūros praeitį, mes turim pasistengti surasti religingumo momentus tame patyrime, kuris šiek tiek prieinamas visiems kultūringiems žmonėms. Arba mažų mažiausia mes turim iškelti tokius momentus, iš kurių gali gimti religingumas ir kuriais jis minta.

Mūsų paprastas, t. y. mūsų kasdieninio gyvenimo patyrimas vyksta, taip sakant, *viename plane;* jis sudaro tarytum ypatingą pasaulį — mikrokosmą, kurio centras yra mūsų „aš“. „Aš“ pagrimzdęs šitame pasaulyje, ir jame gyvenu ir jame patiriu džiaugsmą ir liūdesį, nusiminimą ir pakilimą, klotį ir nepasisekimą. Į šitą pasaulį kaip koncentriški skrituliai įeina vienodai ir mūsų intymus asmeninis gyvenimas, ir šeimyninis, ir vi-

suomeninis gyvenimas, mano darbas bei tarnyba; šis pasaulis sąlygojamas mūsų kasdieninio pasielgimo, mūsų santykių ir bendravimo su kitais žmonėmis, mūsų pažiūrų į meną, mokslą, dorovę, į socialinį gyvenimą ir tos vertybių sistemos (hierarchijos), kurios vadovaujama mano veikla. Šitas pasaulis ne begalinis, bet ir neturi tam tikrų apibrėžtų ribų; aplinkybėms kintant, jis gali plėstis, augti arba, atvirkščiai, siaurėti. Atsižvelgiant į žmogaus individualybę, jis gali būti turtingesnis, kūrybingesnis arba ne toks turtingas ir t. t. Šiaip ar taip, visuomet jis telpa toj pačioj gyvenimo plokštumoj (tame pačiame plane) (vis tiek, ar aš mokslininkas, menininkas, amatininkas ir t. t.). Vadinasi, šitas pasaulis apima visas kultūrinio buvimo ir veiklumo puses, kiek jos sudaro mano kasdieninio gyvenimo organiškus momentus. Jis apima net tokius įvykius ir pergyvenimus, kurie, rodos, nepaprasti ir ardo kasdieniškumo normalią eigą, kai žmogus išsižada savo karjeros dėl kurių nors idealių sumanymų (motyvų) arba net aukoja savo gyvybę tėvynei ir kt. Šitaip yra tais atvejais, kai toks pasielgimas sąlygojamas tų pačių vertybių, kurios viešpatauja ir kasdieniniame gyvenime (garbės jausmas, patriotizmas, tėvynės meilė ir t. t.). Visa tai sudaro mano paprastą *kasdieninio gyvenimo ir buities* patyrimą. Bet šalia to mano gyvenime gali būti ir būna tokių potyrių bei pergyvenimų, kurie netelpa kasdieniškumo rėmuose ir vienu arba kitu būdu praplėšia arba pralaužia uždarą imanentinio patyrimo sferą ir, išeidami iš jos ribų, verčia mus susiliesti su kažkuo kitonišku, kas esmingai skiriasi nuo įprasto mums kasdieniškumo. Tokie pergyvenimai sudaro tai, kas galima pavadinti *transcendentiniu* patyrimu; jie atsiranda dažniausiai (bet ne visuomet) tokiose situacijose, kurios pasižymi savo *kraštutinumu*.

Tokią kraštutinę situaciją sukuria, pvz., mirtis, kaip kasdieniško buvimo absoliutinė riba, kaipo imanentinio patyrimo galas, kaipo galutinis panaikinimas to mikrokosmo, kurio centras yra mano „aš“, kaipo žuvimas šito mūsų gyvo, susijusio su kūnu „aš“. Tatai gali būti vienoda ir tikra mirtis, ir vien

mano įsivaizduojama mirtis (ir, be to, mano paties mirtis yra kito žmogaus, man artimo, kuris sudaro esmingą mano paties gyvenimo dalį arba momentą). Tatai nereikia taip suprasti, tarytum mirtis visuomet mūsų taip ir pergyvenama (patiriama). Priešingai, dažniausiai mirties vaizdas (vaizdavimas) yra imanentinio pobūdžio ir neprieštarauja kasdieniniam patyrimui. Mes žiūrim į ją kaip į tokį fenomeną, kuris priklauso nuo apsupančio mus organiško pasaulio prigimties ir dėsningumo. Kur yra gyvenimas, ten turi būti kitimas, rutuliojimasis ir vytimas. Jaunoji karta pavaduoja senąją, mirtis — pačios gyvybės būtina sąlyga ir šiuo atžvilgiu gamtinis (natūralus) fenomenas. Galima daug kartų stebėti mirštančius žmones ir vis dėlto, stebint mirtį, neišeiti iš kasdieniškumo ribų. Pvz., kariams, gydytojams, klebonams mirtis pasidaro įprastu fenomenu. Ir staiga mirtis gali mums prisistatyti visiškai kitokiu transcendentiniu pavidalu, kaip tikrai kraštutinė situacija, kuri paverčia nieku visą mūsų kasdieninį pasaulį. Mes jaučiame ją kaip kažką, visiškai nesulyginamą su visu imanentiniu patyrimu ir todėl nesuprantamą, kaip kažką, kam negali būti taikomi mūsų įprasti vertinimo bei matavimo kriterijai, kas sukelia mumyse abejojimą dėl paties gyvenimo vertės, prasmės ir realumo. Ir šitas nežinomumo, nesuprantamumo, nepaprastumo jausmas dar stiprinamas to, kad mirdamas žmogus staiga yra absoliučiai vienišas ir pasibaigia visas bendravimas, — tai situacija, kurią žmogus turi vienas pats be jokios pagalbos ištverti ir užvaldyti. Kai kada meno veikaluose mirties aprašymas mums leidžia pajusti bei suvokti, koks yra tas transcendentinis pergyvenimas (vaizduojama tai, kas, rodos, nesiduoda vaizduojamas). Šitas transcendentinis, arba metafizinis, mirties nujautimas bei nuvokimas ne visose epochose vienodas ir vienodai aštrus (intensyvus). Dažnai ima viršenybę imanentinis požiūris. Taip pat negalima manyti, kad transcendentinis mirties, kaip kraštutinės situacijos, supratimas (pajautimas) atsiranda ypačiai tarp religingų žmonių, kuriems rūpi jų likimas aname pasaulyje. Labai dažnai tokie žmonės, pagrimzdę tra-

dicinėse religijos idėjose, žiūri į mirtį šeimyniškai, kaip į paprastą persikėlimą iš vieno krašto į kitą, tobulesnį.

Kitas panašus transcendentinis pergyvenimas — tatai ypatingas laiko, laikinumo pergyvenimas, pajautimas (pojūtis). Jisai atsiranda tais atvejais, kai mes suvokiam laiką ne paprastai, kaip įvykių tolydinį tekėjimą ir kaitaliojimąsi, bet kaipo tokią gaivališką galybę, kuri naikina mūsų buvimo realumą ir pavirsta iliuzija, sapnu. Iš tikrųjų tikra realybė, rodos, esanti tiktai dabartis; praeitis tik todėl reali, kad ji buvo dabartimi. Bet, antra vertus, paties momento tiesioginis realumas nesugaunamas. Kai sakom: „tat yra", tai tat jau tapo, o tapęs kartu pavirto praeitimi ir nustojo buvęs dabartimi. O kiek tat dar netapo, bet tebetampa, tat yra ateityje ir yra klausimo momentu sąlygojamas, vadinasi, jo dar nėra kaip esamybės. Taip nyksta dabarties realumas. Rodos, ji nesanti kas kita, kaip ideali *riba*, netąsus taškas, netrunkąs akimirksnis, kur nereali ateitis pereina į tokią pat nerealią praeitį. Toks laiko paradoksalumas prieinamas ne tik abstrakčiai refleksijai, bet būna ir tokių momentų, kai mes juntam (jaučiam) jį tiesiog, kaip kažką apčiuopiama ir akivaizdu; ir žmogus būna jojo giliai jaudinamas. Ir kartu mes jaučiam, suvokiam, kad laikas *nesugrąžinamas*. Praeitis niekuomet nebegrįžta ir negali vėl tapti dabartimi. Kiekvienas momentas, kiekviena situacija vienintelė savo rūšies ir todėl nepakartojama. Kiekviena klaida, lig tik įvykusi, yra neišdildomas ir savo esme neatitaisomas faktas. Todėl ir gailesčio kančios įgyja ypatingą aštrumą.

Nurodytos kraštutinės situacijos yra *neigiamo* pobūdžio, tai reiškia, jose pasirodo *apribotumas*, sąlygiškumas mūsų imanentinio kasdieninio patyrimo, kurs paprastai mums atrodo absoliutinis. Bet esama ir *teigiamų* momentų bei situacijų, kurios ne tik iškelia įprastos gyvatos ribotumą (vienašališkumą), bet kartu leidžia mums nujausti ir nuvokti kažką, kas slepiasi už jo ribų, bet kartu pasireiškia šiek tiek ir pačiame gyvenime. Šitie potyriai bei pergyvenimai gali būti labai įvairūs ir skiriasi savo *intensyvumo* ir skaidrumo laipsniais. Pvz., tokiu būdu mus gali

veikti kai kada gamta, ne tik gamtos grožis, bet ir gamtos gaivalų didingumas ir galingumas ir ypač tiesioginis pajautimas (pojūtis) tos antindividualinės gyvybės, kurios prisunkta visa gamta ir kurioj dalyvaujam ir mes patys. Šitas pajautimas arba nuvokimas mūsų vienumo arba vieningumo su visa gamta, su visa gyvybe prieinamas kiekvienam, kas jautrus grožiui; jis eina pagrindu savotiškai religingumo krypčiai — *panteizmui,* kuris visą gamtą, gamtos gyvybę junta ir suvokia kaip kažką dievišką. Šiojo jausmo savitumas pasireiškia ypač tuo, kad žmogus junta bei nusimano esąs ne tik paskiras, uždaras savyje individas — atomas, bet ir gyva dalis tam tikros aukštesnės, visa apimančios būties. Individo mikrokosmas tarytum skęsta ir skysta gamtos mikrokosme. Tatai mistika, bet imanentinė, visiems suprantama ir pasiekiama mistika.

Tokiam universalumo jausmui arba afektui gimininga yra kita mūsų psichikos būsena, tatai tas ypatingas įkvėpimas, kuriuo minta *menininko kūryba.* Ir čionai krinta į akis ir stebina kaip tik ta aplinkybė, kad menininkas įkvėpimo metu tarytum apsėstas arba suimtas kažin kokios slaptingos galybės, paverčiančios jį savo įrankiu arba padargu, per kurį ji veikia ir reiškiasi. Vadinas, kūrybos šaltinis, veikimo centras — ne menininko „aš", bet kažkas galinga, kas slepiasi už šito „aš" ir jam vadovauja. Pagaliau panašiu būdu gali veikti žmogų ir iš pagrindo pakeisti visą jo vaizdą gili ir stipri (galinga) *meilė,* būtent tais atvejais, kai ji ne tik grąžina žmogaus buvimą, bet užklumpa (užtinka) jį kaip gaivališka jėga, taip sakant, dugnu apverčia aukštyn visą jo gyvenimą ir suteikia jam visiškai naują ir netikėtą aspektą bei prasmę, atveria jam naują, vertingesnį pasaulį. Rodos, kad nepersmelkiama riba, skirianti jį nuo kito individo, staiga pranykusi ir mylimasis asmuo esąs jam absoliučiai artimas, ir kartu pabunda jame tokios jėgos bei potencijos, kurios anksčiau buvo jam visiškai svetimos ir neprieinamos. Kas yra *bendra* ir esminga visiems nurodytiems atvejams? Visų pirma tokios kraštutinės situacijos (arba kraštutiniai patyrimai), kai asmenybės vidinis gyvenimas ir veiklumas pasie-

kia *aukščiausią intensyvumo laipsnį* ir kai ji (asmenybė) parodo savo galėjimo maksimumą. Bet iš karto kaip tik šiais momentais pasirodo, kad šio galėjimo ir veiklumo šaltinis nesutampa su asmenybės „aš", bet slepiasi asmenybės gelmėse kaip kažin kokia antiindividualinė jėga, kuri veikia asmenybės sąmoningą valią, bet pati nuo jos nepareina. Tatai, man rodos, ir yra *imanentinio* religingumo pradmuo, ir tas žmogus, kuris brangina ir gerbia tuos momentus, kai jame pasireiškia šis pradmuo arba šaltinis, savo esme yra religingas, nors ir nevadintų jo Dievu arba dievybe. Toks religingumas niekuomet negali netekti savo reikšmės ir aktualumo, kol žmogus nenustoja buvęs žmogumi tikra žodžio prasme.

Iš to jau galima matyti, kokia yra šių kraštutinių situacijų ir pergyvenimų reikšmė mūsų gyvenimui ir mūsų pasaulėžiūrai: jie iškelia ir iškrauna asmenybės slaptas dvasines potencijas bei jėgas ir pagimdo tas aukščiausias ir kilniausias idėjas, kurios eina dvasinei kultūrai rikiuojamaisiais motyvais. Tokia idėja yra, pvz., *tobulumo idėja. Šioji idėja,* iš arčiau įsižiūrėjus, pasižymi savotišku *paradoksališkumu.* Jos turinys nesiduoda apibrėžiamas. Visos pastangos, kurios buvo padarytos filosofų etikoj, teologijoj, šiam tikslui pasiekti nėra davusios teigiamų rezultatų. Vis tiek, ar tai bus pažinimo, grožio arba dorovės idealas, kiekvieną kartą, kai tam tikra filosofijos sistema arba tam tikras dorovės mokslas arba meno stilius pretenduoja į absoliutinį tobulumą, mes konstatuojam, kad visiškas absoliutinis tobulumas su juo nesutampa, nes jis pranoksta viską, kas žmogaus gali būti pasiekta arba įvykdyta empirinėj realybėj, istoriniame kultūros buvime. Rodytųs, kad tokiu atveju šioji idėja visiškai abstrakti ir negali turėti įtakos konkrečiam gyvenimui. Tuo tarpu mes matom, kad iš šios idėjos kyla visas dvasinės kultūros dinamizmas ir yra josios maitinamas. Tobulumo idėjos žadinamas ir vadovaujamas tikras mokslininkas, tikras menininkas, tikras dorovės rūpintojas niekuomet nepatenkintas savo kūriniais (tuo, ką jau yra pasiekęs), jis niekuomet negali sustoti ties tam tikru tobulumo laipsniu, bet vis iš naujo stengiasi kilti

dar aukščiau, dar daugiau prisiartinti prie tobulumo idealo. Ir juo daugiau jis iš savęs reikalauja, juo stipriau ir aiškiau jis jaučia ir suvokia idealo tolumą, kiek skiriasi tai, ko jis pasiekęs, nuo to, ko jis norėtų ir turėtų pasiekti. Tobulumo idealas jam visai artimas, jis glūdi jame pačiame (asmenybės gelmėse), jis atbudina jo kūrybines jėgas ir eina visiems jo sumanymams aukščiausiu kriterijumi; ir kartu jis toks tolimas bei nepasiekiamas ir netelpa paskiros asmenybės rėmuose.

Su tobulumo idėja glaudžiai susijusios krikščionybės kultūroje dar dvi pagrindinės idėjos; tatai atsimainymo ir Dievo įsikūnijimo idėja. (Imamos jų imanentiniu aspektu, t. y. kaip jos pasireiškia žmogaus patyrime.) Kadangi tobulumo idėja yra absoliutinė ir universali, ji reikalauja, kad ne tik vienas arba kitas žmogus tobulėtų, bet kad visa žmonija, visas pasaulis, kiek tai pareina nuo žmogaus, prisiartintų prie to idealo ir įvykdytų jį savyje. Todėl žmogus negali pasitenkinti aktualia, esamąja pasaulio būkle (socialine ir moraline santvarka, dvasinės kultūros lygiu), bet visuomet stengiasi jį patobulinti, *atmainyti*, pakelti į aukštesnį laipsnį. Toks pasaulio atmainymas nėra kas kita, kaip tobulumo (arba Dievo) idėjos *įsikūnijimas* empiriniame pasaulyje. O toks pasaulio atmainymas gali įvykti ne tokiu būdu, kad kiekvienas atskirai rūpintųsi vien savo asmenišku tobulėjimu, bet, nusimanydamas esąs organiškai susijęs ir suaugęs su savo artimais (su visa žmonija) ir sudarąs savo tautos, visos savo kartos organišką dalį, jis turi vienodai rūpintis ir kitų žmonių tobulinimu ir todėl turi pakelti visas tas sunkenybes, visą vargą ir tas kančias, kurios neišvengiamai ištinka kiekvieną žmogų, tikrai atsidėjusį tobulumo idėjos įvykdymui. O tai reiškia, kad ta kūrybinė jėga, kuri leidžia žmogui įvykdyti šitą uždavinį, lemiantį jo gyvenimo prasmę bei vertę, nėra kas kita, kaip *meilė*.

Nenorėdamas ilgiau varginti susirinkusių dėmesio, turiu pasitenkinti šiais trumpais nurodymais. Žinoma, išdėstytos čia mintys galima būtų ir toliau išskleisti ir tiksliau apibrėžti. Bet, šiaip ar taip, iš to, kas pasakyta, man rodos, jau aiškėja, kokią reikš-

mę turi religija pasaulėžiūrai susiformuoti. Tiesa, reikia pripažinti: mūsų laikais žmonių pasaulėžiūra gali apsieiti ir dažnai apsieina be religijos, be religinių idėjų. Bet tokia pasaulėžiūra neišvengiamai bus paviršutiniška ir banališka. Kad ji būtų gili ir sužadintų (sustiprintų) žmogaus kūrybines galias, ji turi remtis tomis idėjomis, kurios kyla iš *imanentinio religingumo,* iš religinio patyrimo. Štai kodėl ir su religijos tradicija reikia elgtis ypač atsargiai ir pagarbiai. Joje glūdi slaptoji simboliška lytis tos idėjos, kuri apvaisina ir mūsų laikų žmogaus dvasinį gyvenimą ir veikimą.

[RECENZIJOS]

VYDŪNO „SĄMONĖ“

Paprastai filosofiniuose raštuose vyrauja grynas objektyvumas. Pats aiškinamas dalykas beveik visiškai nustelbia autoriaus asmenybę. Ir tik gilinantis į veikalo turinį ir atidžiai sekant nagrinėjamosios problemos vidinį išsiskaidymą, galima pajusti tą dvasios įtempimą, iš kurio yra kilęs šitas veikalas. Tačiau būna ir tokių filosofinių raštų, kur dėstymo būdas pasirodo esąs gyvas pasikalbėjimas su skaitytoju ir kur autoriaus asmenybė apsireiškia kiekvienu žodžiu, kiekvienu posakiu. Tatai veikalai, padarą mums giliausią įspūdį. Jie užkrečia skaitytoją ta pačia nuotaika, tuo pačiu tiesos troškimu, kuriais rašydamas buvo įkvėptas pats autorius. Ir kartu jie liudyte liudija, kad filosofija ne tik abstraktus mokslas, turįs suvesti visą žmonijos žinojimą į sisteminę vienybę, bet kartu pasiima patenkinti esmingiausią žmogaus reikalą, t. y. išaiškinti gyvenimo prasmę ir paskirtį. — Kaip tik tokio pobūdžio yra *Vydūno* veikalas *„Sąmonė“*. Įvesdamas tiesiog į *medias res*, į pagrindinę ir aktualią filosofijos problematiką, ir iškeldamas šios problematikos gyvybinę reikšmę, jisai nepaprastai žadina bei ragina skaitytojo mąstymo savarankišką veiklumą. Vydūnui svarbiausias filosofijos klausimas yra pats *žmogus*, jo esmė ir jo pašaukimas. Šiuo atžvilgiu jisai artimas tai filosofinei tradicijai, kuri senovėj prasideda nuo Sokrato ir Platono ir kurią mūsų laikais atstoja ypač Scheleris, Heideggeris, Jaspersas Vokietijoj, Le Senne ir kiti Prancūzijoj. Centrinę vietą filosofijos sistemoj šie mąstytojai skiria *antropologijai*, mokslui apie žmogų, kuriame sueina ir susikryžiuoja visos kitos filosofinės problemos. Tiktai išaiškinus, kas yra žmogus, kokia jo padėtis visatoj ir kaip jis

santykiauja su apsupančiu pasauliu, žodžiu, tiktai išnagrinėjus žmogaus mikrokosmą, galima pasiekti ir makrokosmo pažinimą. Tačiau nors antropologijos uždavinį antikos filosofai ir mūsų laikų galvotojai supranta panašiu būdu, bet jis vienų ir kitų sprendžiamas toli gražu nevienodai.

Pasak platonizmo, žmogaus esmė glūdi *prote,* t. y. antiindividualiame nekintamame pradmenyje, kurs visuose žmonėse tas pats ir tobuliausiai reiškiasi grynu mąstymu, grynu idėjų (idealiosios būties) įžiūrėjimu. Šitą racionalistišką pažiūrą nugalėti nepavyko ir krikščionybei, nors ji ir iškėlė savo moksle asmenybės absoliučią vertę ir principinę reikšmę. Tiktai daug vėliau, kai filosofija ėmė domėtis istorijos ir kultūros klausimais, ji pripažino šio naujo principo sprendžiamąjį vaidmenį antropologijoj. Asmenybė — naujųjų laikų supratimu — yra *dinamiškas* ir *kuriamasis* pradmuo, nesibaigiąs tiktai protu, bet apimąs ir kitas žmogaus dvasios galias. Iš vienos pusės, asmenybė pasireiškia kaip kultūros vertybių kūrėjas bei vykdytojas, iš antros — organinė gyvybė pasiekia joje savo aukščiausią buvimo laipsnį — *sąmoningumą*. Asmenybė užima todėl pasaulyje išimtinę vietą: joje susijusios gamta ir kultūra. Taip supranta asmenybę ir Vydūnas. Savo filosofijos pradedamuoju tašku jis deda „ašainę sąmonę", kurioj žmogaus asmenybė susipranta ir suvokia savo savitumą bei savaimingumą. Sąmoningumas, pasak Vydūno, savarankiškas principas, kuris negali būti išvestas iš kitų principų: nei iš medžiagos, nei iš organinės gyvybės. Priešingai, atidžiau įsižiūrėjus į žmogaus pažinimą ir santykius su aplinka, aiškėja, kad medžiaginių daiktų vaizdas bei sąranga pareina nuo sąmonės, t. y. formuojamos pagal įgimtas jai pagavimo lytis. Tikra išorinio pasaulio versme Vydūnas pripažįsta gamtos jėgas, tas pačias, kurios veikia ir reiškiasi žmogaus kūninėje prigimtyje. Nors šios jėgos mums pasirodo nesąmoningos, tačiau jų veiksena panaši į sąmoningų būtybių veikimo būdą, nes įvykdo gamtoje tam tikrą tvarkingą hierarchinę sistemą, kur visos dalys arba sluoksniai taip suderinti, kad žemesnieji eina pagrindu aukštesniesiems (mineralija — augmenijai, augmenija — gyvulijai). Todėl reikia manyti, kad gamtos

nesąmoningumas savo esme esąs tos pačios kilmės kaip ir žmogaus sąmoningumas, arba, kitaip sakant, kad tai ne kas kita, kaip „pasislėpęs sąmoningumas". Tiktai iš tokio požiūrio, Vydūno nuomone, galima suprasti sąmoningumo ir nesąmoningumo santykį: iš vienos pusės, šių pradmenų priešingumą, iš antros — jų giminiškumą ir vienumą. Ypač aiškiai tai parodo žmogaus prigimties sudėtingumas: jinai — ir dvasiška, ir kūniška (augmeniška ir gyvuliška), t. y. sąlygojama kartu ir sąmoningų, ir nesąmoningų veiksmų. „Visos gamtos jėgos, — sako Vydūnas, — suplaukia žmogaus asmenybėj ir ją stato." Destis kokia galia joje paima viršų, įvairėja ir jos elgsena bei gyvenimo supratimas. Nesąmoningiems gaivalams viešpataujant, žmogaus gyvensena nepraneša organinės gyvybės lygio. Bet žmogaus esmė, jo žmoniškumas glūdi *sąmoningume*. Todėl jo asmenybėj valdančia galia turi būti „ašainė" sąmonė. Tiktai tada ji gali pasiekti tikrą vidinį vienumą ir įvykdyti gyvenime paskirtą jai uždavinį. O šitas uždavinys yra *kūryba*, šviesinanti ne tik patį žmogų, bet ir visą pasaulį, t. y. suteikianti ir žmogaus, ir pasaulio gyvenimui tikrą prasmę ir pakelianti jį iš tamsių nesąmoningumo gelmių į šviesią sąmoningumo sferą. Sąmonė yra visų vertybių versmė; iš jos veiklumo gimsta kultūra ir kultūros apraiškų įvairybė: mokslas, menas, kalba, dora, religija (tikyba). — Iš tikrųjų žinojimas nesibaigia atsispindinčio sąmonėj pasaulio atvaizdu. Pažindamas žmogus ne tik „užsibrėžia tai, ką pastebi", bet ir stengiasi išsiaiškinti daiktų sąsają bei priežastis ir tuo suglausti įspūdžius į darningą sąvokų sistemą. Šioj sistemoj pasirodo, kaip žmogus *supranta* pasaulį, o suprasti — reiškia įsisąmoninti daiktų ir vyksmų reikšmę. Tokiu būdu moksle žmogus kuria savo ypatingą prasmingą (sąmoningumo nušviestą) pasaulį ir per mokslą keičia bei formuoja tikrovę pagal pasiektą sąmoningumo lygį.

Tačiau sąmonės kuriamoji galia gimdo ne tik mokslą, bet ir meną. Žmogus įprasmina pasaulį, ne tik apvilkdamas jį abstrakčių sąvokų tinklu, bet ir kurdamas pavidalus, kuriuose atsispindi jo „ašainė" sąmonė. Tatai — meno uždavinys; jis įkūnija padirbtuose daiktuose viską, kas sudaro asmenybės vidinio gy-

venimo turinį. Juo turtingesnis ir sąmoningesnis šis gyvenimas, juo aukštesnė ir išreiškiančio jį kūrinio vertė, juo tobulesnis jo grožis. Todėl tikrasis menas gimsta iš asmenybės esmės ir apreiškia savo kūriniuose ne ką kita, kaip patį *žmoniškumą*. Kiekviena meno šaka (skulptūra, tapyba, muzika, poezija ir kt.) vaizduoja jį savo ypatingu būdu. Tobuliausias kultūrinės veiklos padargas yra *kalba,* kuria vienodai naudojasi ir mokslas, ir menas. Iš kalbos turtingumo, iš jos sugebėjimo tiksliai bei įsakmiai išreikšti ne tik mintis, bet ir vidinių sielos būsenų ir susijaudinimų įvairumą galima spręsti apie tautų ir paskirų asmenų sąmoningumo ir žmoniškumo laipsnį.

Pagaliau aukštesniosioms (sąmoningoms) dvasios galioms valdant žmogaus pažmonišką (gyvulišką) prigimtį, iš asmenybės branduolio išauga ir *dora,* nulemianti jos santykį su kitomis asmenybėmis. Tiktai dora laiduoja žmogaus laisvę, nes leidžia jam nekliudomai reikšti savo esmę (žmoniškumą).

Tačiau susivokdamas apsupančio pasaulio gyvenime, žmogus nusimano nesąs vienintelis prasmingumo sukūrėjas ir nešiotojas. Ir gamtoje jis randa tvarkingumą ir grožį ir kūrybines jėgas, įgalinčias viską, kas gyva, augti, daugintis, rutuliotis ir įvairėti. Žodžiu, jis įsitikina, jog gamtos gyvatoj vykdomi panašūs (tie patys) užsimojimai, kurie vadovauja visai jo kultūrinei veiklai, ir jog jo sąmoningumas maitinamas to paties šaltinio, iš kurio ima pradžią visas pasaulio buvimas. O įsisąmonindamas savo vienumą su gamtos gyvybe žmogus kartu suvokia, kad jo esmė (žmoniškumas) įsikerojusi gilesniame ir galingesniame pradmenyje ir kad asmenybės sąmoningumas tėra „aukščiausia banga“ to antžmoniško sąmoningumo, kuris judina bei gyvina visatą. Tatai — tikybos (religijos) pagrindas. Tikyboj ašainė sąmonė, besigilindama į save, kartu kyla virš savęs ir susiliečia su savo būties versme, su Dievu (Absoliutu). Todėl tikyboje žmogus pasiekia aukščiausią sąmoningumo laipsnį ir tik pasiekęs jį gali įvykdyti savo tikrąją paskirtį; nes iš sąmoningumo šaltinio jis pasemia savo kūrybines jėgas, ir tiktai gyvas santykis su Absoliutu suteikia jo gyvatai tikrą bei nesunaikinamą prasmę ir vertę. „Iš Jo, Jame ir Jopi yra visi daiktai.“

Štai, rodos, rikiuojamosios Vydūno „Sąmonės“ mintys. Ir tam, kam autoriaus pasaulėžiūra artima, jis sukelia nemažai klausimų ir abejonių. Tačiau kritišką jo įvertinimą pavesim pačiam skaitytojui. Šioj trumpoj santraukoj mes pasiėmėm tiktai uždavinį suįdominti šviesuomenę Vydūno veikalu; ir neabejojam, kad nieks nepasigailės jį perskaitęs.

ASMENYBĖS PROBLEMOS NAGRINĖJIMAS

Prof. Karsavino veikalas „O ličnosti“ toks turiningas ir jame tiek minčių, jog trumpai suglausti ir suformuluoti svarbiausias jo idėjas — labai sunkus dalykas. Tai — ne monografija, tyrinėjanti ir nušviečianti paskirą filosofijos problemą (būtent asmenybės problemą), bet ištisa sistema, suvokta bei išdėstyta asmenybės problemos aspektu. Drauge tai drąsus mėginimas iš naujo suprasti ir išaiškinti krikščionybės mokslą bei pasaulėžvalgą. *Iš naujo* reiškia taip, kaip ją suvokia ir turi suvokti mūsų laikų žmogus, mūsų laikų krikščionis, kuris, gerbdamas ir saugodamas krikščionybės tradicijas, kartu jaučia savo atsakingumą dabarčiai. Sukurtas praėjusių amžių vertybes galime išlaikyt tiktai tiek, kiek dabartis atgamina jas iš naujo ir savotišku būdu įsisąmonina ir išplėtoja.

Was du ererbt von deinen Vätern
hast,
Erwirb es, um es zu besitzen...

Žinoma, šita nauja pažiūra į krikščionybės mokslą grindžiama tam tikra to mokslo pagrindinių dogmų interpretacija. Bet kitaip negali būti. Suprasti tikslia žodžio prasme galima tik savotišku būdu interpretuojant.

Štai kodėl visų pirma reikia išaiškinti tie leitmotyvai, kurie vadovauja prof. Karsavino krikščionybės interpretacijai. Tiktai iškėlę aikštėn šiuos motyvus galėsim kritiškai įvertinti jo asmenybės teorijos filosofinę reikšmę.

Autorius mėgina pagrįsti krikščionybės mokslą grynai filosofišku būdu, nesiremdamas Apreiškimu arba tam tikromis dogmatinėmis supozicijomis. Pradedamuoju požiūriu jam eina žmogaus patyrimas, arba, tiksliau, aplinkinis pasaulis, kaip jis duodasi tiesioginiu būdu patiriamas. Šitas empirinis pasaulis, nors ir aprėžtas, netobulas ir nesavarankiškas, bet vis dėlto sudaro tam tikrą vienybę bei visybę ar visetą, kurioj ar kuriame atsispindi ir viso kosmo sąranga. Patyrimas savo kilme tėra asmeninis, yra konkretaus asmens patyrimas. Todėl asmenybė reikia pripažinti empirinio pasaulio centru ir pradmeniu. Ji sujungia savimi kūninę ir dvasinę tikrovę. Pažindama savo aplinką, santykiaudama su ąja, asmenybė pažįsta ir pati save. Per šitą dvejopą pažinimą ji įsisąmonina kartu ir empirinio pasaulio vienumą. Iš to aiškėja, kad vien iš asmenybės esmės galima spręsti apie visos būties (kosmo) prigimtį ir prasmę. Asmenybės pagrindinė ypatybė aiškiausiai pasireiškia, autoriaus nuomone, savivoka (savęs žinojimu). Savivoka — faktas, dėl kurio negalima abejoti; faktas, įtikinąs mane, kad aš esu būtybė (įsisąmoninu savo būtį), kad santykiauju su kitomis būtybėmis ir pažįstu savo „aš" kaip savo būties šaltinį ir centrą. Bet savotiškai išaiškina ne tik asmenybės ontologinį pamatą, bet sąlygoja dar kitą esmingą jos savybę. Iš tikrųjų kiekvienas pažinimo aktas nustato tam tikrą priešingumą tarp pažįstančio subjekto ir pažįstančio objekto. Pažindamas kurį nors dalyką, aš būtinai statau jį prieš save ir skiriu nuo savęs. Šitas priešingumas atsiranda ir savivokoj. Mano „aš", suvokdamas save, kartu išsiskiria, susiskaido į tai, kas pažįsta, ir į tai, kas pažįstama. Bet skirtis ir skaidytis tegali tik toks dalykas, kurs iš pradžios buvo vienas. Todėl asmenybės suskilimas, būtinai lydįs savivoką, leidžia mums suvokti ir jo pirmykštę vienybę, kuri, šiaip ar taip, išsilaiko net pačiam susiskaidymo rezultate. Kaip tik šita asmenybės vienybė eina tikru savęs pažinimo tikslu. Kas nori pažinti save, turi turėt akivaizdoj savo pirmykštę nesužalotą prigimtį. Bet maža to: pažinimo aktas negali vykti, jei pažįstąs subjektas nesusijungs tam tikru būdu su savo objektu, nepasisavins jo kaip savo momento. Vadinas, ir savivokoj vyksta toks subjekto

su objektu susijungimas (susiliejimas), arba, tiksliau, toks asmens vienybės atgijimas. Tiesa, jis vyksta nevisiškai, netobulai — ne taip, kaip mes laukiame, nes pažinimo rezultatas negali panaikinti to dualizmo, kuriuo pažinimo aktas prasidėjo, ir todėl asmenybės vienybė, kylanti iš savivokos, nėra ta pati, kuri buvo prieš pažinimą, bet tam tikra nauja vienybė, priimanti ir išlaikanti savyje asmenybės susiskaidymą.

Iš to, kas pasakyta, išplaukia nemažai svarbių išvadų: 1) savo esme asmenybė nėra paprasta, gryna vienybė, o drauge *daugybė* ir *vienybė*, t. y. tokia vienybė, kuri reiškiasi ir realizuojasi daugeliu momentų arba aspektų; 2) šita, taip sakant, daugvienybė ne statiška, bet dinamiška. Jos dinamizmas randasi iš dviejų tendencijų priešingumo ir santykiavimo, susiskaidymo ir susijungimo (susiliejimo). Atsižvelgiant į tai, katra tendencija viešpatauja, galima skirti trys savivokos (savęs žinojimo) etapai: pirmykštė asmenybės vienybė, jos susiskaidymas į subjektą ir objektą ir naujos jos vienybės susidarymas. Tą pačia dinamika pasižymi ir visi kiti asmens gyvenimo aktai, pvz., valios procesai. Ir čia mes regim iš asmenybės gelmių kylant daug motyvų (akstinų), kurie priešinas vieni kitiems ir suskaido asmenybę į dvi arba net tris dalis (asmenis), kol pagaliau vienas motyvas (akstinas) nugali kitus ir šiek tiek sutvirtina asmens vienybę. Iš to galima matyt, kad paminėti trys etapai (pirmykštė vienybė, susiskaidymas ir vienybės atgavimas) apibūdina visą asmens struktūrą ir buvimą. Asmens daugvienybė reiškiasi visų pirma trejybe.

Bet viduje savęs žinojimo dinamika iškelia aikštėn dar kitą labai svarbią asmens ypatybę. Žmogaus pažinimas niekuomet nesti tobulas; jisai nepasiekia savo galutinio tikslo, nes nepajėgia suvesti į tikrą vienybę to, ką pradžioje buvo suskaidęs. Tarp empirinio pažinimo ir pažinimo idealo (tobulumo) lieka visuomet nepereinama praraja. Ir toks jo netobulumas ne atsitiktinis, bet būtinas, neišvengiamas. Juo labiau žmogus atsidavęs pažinimui, juo skaudžiau ir aštriau jis jaučia šitą trūkumą. Maža to, netobulumo jausmas lydi ne tik pažinimo procesą, bet pasireiškia ir visuose kituose asmens aktuose, ypač

valios; jisai neatskiriamas nuo žmogaus buvimo. Tai, kas jį sukelia, yra ne pati asmens momentų arba aspektų daugybė, bet tas faktas, kad žmogus negali suderinti šitos daugybės su savo vienybe. Šiuo atžvilgiu asmenybės susiskaidymas nėra kas kita, kaip asmenybės vienybės griovimas, arba, kitaip sakant, asmenybės perėjimas į nebūtį, jos mirimas. Tiesa, asmenybės griovimas niekuomet nėra galutinis, mirimas nesibaigia visiška mirtimi (nebūtimi); bet kaip tik šis faktas rodyte rodo asmenybės netobulumą. Kaip jis negali visai suskilti, taip pat ir nesugeba ištisai nugalėti savo saviskaidą ir paversti ją tikra vienybe. Asmenybės vienybės atsitaisymas, jos atsikėlimas toks pat netobulas kaip ir jo mirimas. Vadinas, mes turim skirti du dalykus: 1) mirimas ir atsikėlimas, kaip esmingas asmens buvimo momentas, ir 2) šių momentų išsigimimas arba susižalojimas, kurs pareina nuo žmogaus netobulumo. Kiek mirimas ir atsikėlimas esmingai sąlygoja asmenybę, jie turi būti priskirti ir tobulai asmenybei, t. y. Dievui. Nereikia tiktai laikyti šitas trijų momentų kaitaliojimasis natūraliu dėsningumu, nuo kurio asmenybė būtinai priklauso. Priešingai, tai — aktai, kurie išplaukia iš asmenybės centro, vadinas, tai — laisvi aktai, kuriais asmuo pats apsisprendžia. Būtinumo, apribojančio asmenybės laisvę, pobūdį šie aktai įgyja vien dėl asmens netobulumo — tiek, kiek jis pats atsisako nuo savo pirmykštės laisvės ir apibrėžia ją tam tikromis ribomis.

Iš nurodytos asmenybės struktūros ir iš empirinio jos netobulumo aiškėja, koks yra žmogaus santykis 1) su Dievu ir 2) su pasauliu (su kita būtimi).

Dievas savo esme yra būtis, vienintelė būtis. Be Dievo ir šalia Dievo nėra ir negali būti kitos būties. Kitaip Dievas nebūtų Dievas. Todėl ir žmogus, būdamas būtimi, pareina nuo Dievo. Bet žmogaus būtis — jo asmuo. Taigi ir žmogaus asmenybė turi pareiti nuo Dievo, arba, kitaip sakant, žmogus, kaipo asmenybė, tėra Dievo paveikslas, t. y. paveikslas absoliutinės absoliučiai tobulos Asmenybės, kurioje visiškai realizuoti visi trys ją sąlygoją momentai — pirmykštė vienybė, saviskaida ir vienybės atgavimas. Dievuje, vadinasi, nėra disharmonijos tarp

vienybės ir daugybės, Jisai — tobula visko vienybė. Tokia visko vienybe tapti trokšta žmogus; bet jis gali atsipalaiduoti nuo savo netobulumo tik vienu būdu — atsirėmęs į Dievą ir pasisavinęs Jo viduję harmoniją. Žmogaus tobulėjimas reiškia ne ką kita, kaip jo sudievėjimą. O kadangi Dievas — vienintelė tobula asmenybė, tai sudievėdamas žmogus kartu susivienija su Dievu. Tiesa, ir netobulumo būsenoj žmogus šiek tiek susietas su Dievu, nes Dievas — visos būties pirmasis pradmuo. Bet šis susisiejimas nevisiškas, vienašališkas. Empirinė asmenybė tedalyvauja vien antrajame Dievo momente, kuris atstoja Jo saviskaidą. Sudievėjimas, priešingai, vyksta tiktai asmeniui susiliejant su visais Dievo Trejybės momentais; jis keičia esmingai visą žmogaus prigimtį, išskleisdamas tai, kas anksčiau dėl žmogaus netobulumo glūdėjo jame tik potencialioje lytyje arba net buvo iškraipyta. Visų pirma sudievėjimas atgimdo asmenybės *simfoniškumą*.

Apimdama visą būtį, Dievo asmenybė niekuo neapribota — nei laiko, nei erdvės, bet ne ta prasme, kad jis būtų anapus visų laiko ir erdvės santykiavimų. Priešingai, Jisai aprėpia laiką ir erdvę, Dievas — visalaikis bei visaerdvis. Tačiau tokia Jo prigimtis — visko vienybė — nekliudo, kad pagrindiniai asmenybės momentai, kuriais vyksta Jo buvimas, yra ne tik momentai, bet savarankiški aspektai, kurie atstoja kiekvienas savo būdu visą Dievo esmę. O būdami savarankiški aspektai, jie sudaro tris skirtingas vieningos dieviškos esmės (ūsía) hipostazes, arba asmenis. Kitaip sakant, Dievo asmuo — *simfoniškas*, t. y. asmuo, kuris kartu sudaro daugingą asmenų vienybę. Simfoninė savo prigimtimi, savo idealu yra ir individualinė asmenybė. Bet jos empiriniame gyvenime šitas simfoniškumas netobulas, neišskleistas, suglaustas. Paskiri jos momentai tėra tik nesavarankiški aspektai, kurie iš dalies pareina nuo asmens aplinkos, nuo išorinių faktorių, veikiančių jo gyvenimą. Taip pat netobulas ir individo visalaikiškumas ir visaerdviškumas. Aiškiai jis pasirodė vien sąmonės sferoj, atmintyje, atgaminančioj pasaulį, vaizduotėj, numatančioj ateitį, mąstyme, nugalinčiame laiko ir erdvės nuotolius. Todėl individualinė asmenybė nevaldo erdvės

ir laiko, bet šiek tiek priklauso nuo jųjų dėsningumo. Tai reiškia: kiek ji netobula, jos laisvė apribota — ir apribota išorinio pasaulio, kuris ją varžo ir *paverčia mechaninio būtinumo valdiniu.* Ypač šitas būtinumas reiškiasi žmogaus kūne. Kūnas priklauso nuo asmenybės, net daugiau, jis sutampa su ja ir vis dėlto stovi prieš ją, kaip kažkas kitoniška ir savarankiška. Kūno tarpininkavimu individualinė asmenybė santykiauja su aplinkiniu pasauliu. Kūnas skiria ją nuo aplinkos ir kartu sujungia su jąja. Kai kada net sunku apibrėžti, kur baigiasi kūnas ir kur prasideda išorinis pasaulis. Kitaip ir negali būti. Būtis viena vienintelė ir todėl savo esme nedaloma. Būties vienumas eina pagrindu individo santykiams su išoriniu pasauliu. Bet dėl individualinės asmenybės netobulumo šita vienybė negali jame ištisai vykti (realizuotis). Iš jos netobulumo gimsta ne tik jo neįveikiama saviskaida, bet ir jo atskyrimas nuo kitos būties ir jo pareinamumas nuo viršinio būtinumo. Norėdamas nugalėti netobulumą ir jo padarinius, individas turi pirmiausia atgimdyti ir aktualizuoti savo vienybę su kita būtimi. Tam tikslui pasiekti esama dviejų kelių. Vienas jų — *pažinimas.* Pažindama aplinkinį pasaulį, asmenybė suvokia tam tikras jo kokybes, kurios, kiek jos suvokiamos, kartu pasidaro pažįstančio subjekto potyriais, t. y. jo asmenybės momentais. Vadinas, pažinimas vyksta padedamas tų kokybių, kurios subjektui (individui) ir objektui (pasauliui) yra bendros. Ir šių kokybių tarpininkavimu atgyja kartu individualinės asmenybės su kita būtimi vienybė, kurioj atsispindi Dievo Asmenybės simfoniškumas. Štai kodėl pažinimo subjekto ir objekto vienybė yra kartu ir asmeninė, ir simfoninė.

Antras kelias simfoniškumui aktualizuoti yra meilė ir pasiaukojimas kitiems. Paskiras individas, tiesą sakant, yra tiktai abstrakcija. Tradicinė pažiūra, pasak kurios esanti tik viena realybė, būtent individas, kuris esąs griežtai apribota didybė, visuomet sau lygus ir savyje uždaras, pasirodo, iš arčiau įsižiūrėjus, kaip giliai įsišaknijęs prietaras. Faktiškai individas yra visur ir visuomet tam tikro kolektyvo narys ir, tik toks tebebūdamas, gali reikštis ir veikti. O kolektyvas nesusidedąs iš papras-

to paskirų individų susibūrimo, bet sudarąs organinę jųjų vienybę arba, kitaip sakant, aukštesnio laipsnio asmenybę. Tokia kolektyvinė, arba socialinė, asmenybė egzistuoja ne atskirai, bet realizuojasi paskiruose individuose ir jųjų sąveikoj. Esama visokių rūšių ir visokių laipsnių socialinių asmenybių, sudarančių šiaip ar taip tam tikrą hierarchinę sistemą, kur žemesnės (siauresnės) asmenybės priklauso nuo aukštesnių (platesnių). Bet visos pasižymi viena ypatybe — simfoniškumu tikra prasme. Todėl individas gali vykdyti savo simfoniškumą vien dalyvaudamas socialinio asmens gyvenime ir identifikuodamas savo „aš" su aukštesniu socialiniu „aš". O kadangi socialinis asmuo įsikūnijęs paskirų individų kolektyve, tai individualinio „aš" dalyvavimas gali vykti tiktai pasiaukojus kitiems individams, kurie įeina į patį kolektyvą. Tokiu būdu meilė (atsižadėjimas), atgaivindama būties (pasaulio) vienybę, kartu nugali individo netobulumą (simfoniškumo stoką) ir sukelia jo atsikėlimo procesą. O atsikėlimas savo ruožtu laiduoja žmogaus sudievėjimą ir atsipalaidavimą nuo išorinio būtinumo bei prievartos.

Štai pagrindinės prof. Karsavino veikalo mintys. Smulkiau jos išdėstyti ir nurodyti visos išplaukiančios išvados trumpoj recenzijoj nėra vietos. Bet keletas esmingų jo asmenybės teorijos ypatybių galbūt pasirodys ryškesnės, išaiškinus šiuos klausimus: 1) ar teisingi tie priekaištai, kurie buvo padaryti autoriaus krikščionybės interpretacijai, būtent kad jisai nebeskiriąs natūralinės ir supranatūralinės tvarkos, kad paverčiąs krikščionybės mokslą panteizmu, kad, skelbdamas žmogų esant Dievą, griaunąs religinę moralę ir t. t.? 2) Kuo pasireiškia autoriaus asmenybės filosofijoj dabarties mąstymo motyvai ir tendencijos?

Prof. Karsavino asmenybės filosofija remiasi žmogaus patyrimu ir ypač jo vidiniu, dvasiniu patyrimu. Tai vienintelis tiesioginis šaltinis, kuris maitina mūsų mokslinį bei filosofinį žinojimą. Be jo negali apsieiti nė viena nedogmatiška teorija. Bet pats patyrimas suteikia mums nevienodą aspektą, atsižvelgiant į tai, kur kreipiamos akys, koks tyrinėjančio proto nusistatymas (Einstellung). Analizuojant žmogaus patyrimą, autoriui svarbu ne tai, kas tėra žmoniška ir subjektyvinės bei em-

pirinės kilmės, bet tai, kas dieviška, esminga ir universalu. Ne žmogus, bet Dievas visos būties mastas, — šito Platono nustatyto principo vadovaujama kiekviena filosofija, kuri ne tik tyrinėja religiją, kaipo tam tikrą dvasinio gyvenimo reiškinį, bet savo esme, savo pagrindine linkme yra religinga. Patyrimo analizė priveda autorių prie išvados, kad žmogus iš tikrųjų yra Dievo paveikslas, bet netobulas paveikslas. Tai reiškia: visa žmogaus asmenybės struktūra pareina nuo Dievo (asmenybės) prigimties, išėmus vieną jo savybę, būtent jo netobulumą. Žmogaus netobulumas — tai jo laisvos valios padaras. Žmogaus apsisprendimas aiškina ir natūralinės, ir supranatūralinės tvarkos santykiavimą. Kadangi Dievas yra vienintelis būties pradmuo, tai ir žmogaus buvime reiškiasi pats Dievas. Teologiškai kalbant, natūrali tvarka savo esme sutampa su supranatūraline tvarka. Bet, iš antros pusės, žmogaus netobulumas griežtai skiria pirmąją tvarką nuo pastarosios. Nereikia tiktai užmiršti: netobulumas neturi būti laikomas antru būties principu šalia Dievo. Tai būties tobulumo stoka, tiksliau sakant, tobulos (geros) valios stoka, arba *tingumas*. Tingumas nutolina žmogų nuo Dievo, nuasmenina jį ir tuo iškraipo pasaulio harmoniją. Nugalėdamas tingumą, žmogus grįžta prie Dievo ir atsikelia, t. y. pasidaro tobula, dieviška asmenybė. Nuo žmogaus atsikėlimo pareina todėl ir viso kosmo harmonijos bei vienybės atgijimas. Aišku, kad šita krikščionybės koncepcija neturi nieko bendra su panteizmu. Būties pradmuo — Dievo asmenybė, ir nusidėjimo (netobulumo) priežastis ne Dievas, bet žmogus — tai dvi tezės, kurios su tikru panteizmu jokiu būdu nesuderinamos.

Tiesa, galima autoriui prikišti kitas dalykas: stengdamasis surasti dievišką pradmenį pačiame žmogaus gyvenime ir patyrime, t. y. imanentiniame pasaulyje, jisai antropomorfizuoja Dievą ir priskiria Jam tai, kas yra grynai žmogiška. Tokiu būdu žmogaus buvimo tragedija paversta Dievo tragedija. Ne tik žmogus miršta ir atsikelia, bet ir pats Dievas nyksta ir iš nebūties vėl grįžta į būtį. — Tačiau toks „antropomorfizmas" kaip tik esmingas krikščionybės požymis. Dievo žmogaus idėja sudaro krikščionybės mokslo centrą. Dievas išgelbėjo žmoniją įsikūni-

jęs, tapęs žmogumi ir miręs ant kryžiaus. Autorius tiktai pabrėžia (ir šiuo atžvilgiu laikosi klasikinės Bažnyčios Tėvų tradicijos), kad šita teofanija ne atsitiktinis istorinis įvykis, bet esmingiausias Dievo prigimties (meilės) apsireiškimas. Žmogus skiriasi nuo Dievo ne tuo, kad jis mirtingas, o Dievas amžinas (nemirtingas), bet tuo, kad jo gyvenimas ir jo mirtis nevienodai tobuli dalykai ir todėl susiję vienas su kitu. Pats gyvenimas tėra mirimas, ir mirimo procesas niekuomet nesibaigia tikra visiška mirtimi. — Bet Dievo žmogaus idėja, būdama krikščionybės pagrindu, leidžia mums (anot prof. Karsavino) nušviesti dar vieną svarbų klausimą: koks yra empirinio gyvenimo santykis su metempiriniu?

Jei Dievo esmė, t. y. Jo meilė, pasireiškia tuo, kad Jisai įsikūnija ir pasidaro žmogumi, tai, matyt, ir žmogui empirinis buvimas negali būti tiktai atsitiktinis praeinamas epizodas, kuris pats neturi reikšmės ir visai baigiasi mirtimi, užleisdamas vietą anam, nepanašiam į jį gyvenimui. Viskas, kas empirijoj iš tikrųjų yra, turi išsilaikyti ir metempiriniam buvime, kuris tik pabaigia tai, kas buvo pradėta šiame gyvenime. Rojus ir pragaras priklauso vienodai ir šiam, ir anam pasauliui. Taip pat ir atsikėlimas po mirties tebekelia į aukštesnį planą tą atsikėlimą, kuris vyko jau empiriniame buvime. Todėl krikščionybė pripažįsta ne tik dvasios, bet ir kūno atsikėlimą. Grynas spiritualizmas jai griežtai prieštarauja. Bet dar daugiau: atsikėlusio tobulėjimas ir sudievėjimas nepanaikina jo praeities, jo nusidėjimų ir kentėjimų, bet vien „atprasmina" juos, t. y. suteikia jiems tokią prasmę, kad jie pasidaro reikšmingi paties sudievėjimo momentai, arba, pagal autoriaus teologišką terminologiją, pragaras, nors ir nugalėtas atsikėlimo, vis dėlto amžinas ir nenustoja egzistavęs net pačiame Dievuje.

Norėdami trumpai apibūdinti prof. Karsavino pasaulėžvalgą, mes galėtume ją pavadinti *krikščionišku imanentizmu:* pirma, dėl to, kad sistemos pagrindas grynai imanentiškas — tai žmogaus patyrimas, paimtas Dievo (absoliutinės asmenybės) aspektu; antra, dėl to, kad joje pripažįstama ir tvirtinama empirinio pasaulio bei jo konkrečių ypatybių savaiminga vertė ir

reikšmė, nors jam netobulumas yra prigimtas. Dabarties žmogus ieško visur pirmiausia konkretumo. Tiesa, kurios jis trokšta, ne abstrakti, o konkreti. Bet konkretumas kyla tiktai iš tiesioginio asmenybės patyrimo. Kas brangina konkretumą, tas negali niekinti empirinio pasaulio ir laikyti jį vien pereinamuoju laipsniu žmogui parengti anam (metempiriniam) gyvenimui. Taip pat negali žiūrėti į kūną tik kaip į sielos kalėjimą, iš kurio turi ją išvaduoti mirtis. Tebežvelgdamas vien į transcendentinį idealą, nustoja jautęs ir suvokęs empirinio buvimo reikšmingumą ir turiningumą. Mūsų jautrumas konkrečiai tikrovei atbunka. Religijos srityje tai reiškia: nusigręžiant nuo empirinio pasaulio, centrinė krikščionybės idėja, Logo idėja ir Logo įsikūnijimo prasmė pasidaro mums neprieinama. Bet Logo idėja grindžia asmenybės absoliutinę vertę ir reikšmę, kuri pasireiškia paskiros asmenybės (individualinės arba socialinės) nepakartojamame likime.

Antra prof. Karsavino filosofijos ypatybė — tai jo nusidėjimo interpretacija. Nusidėjimas — daugiašalė idėja, kurią kiekviena epocha supranta savo būdu, atsižvelgiant į tai, ką ji laiko savo pagrindiniu trūkumu (yda). Anot prof. Karsavino, nusidėjimo pradas — tingumas. Tingumas — neigiamas dalykas, tai valios įtempimo stoka. Kad nusidėjimo pradas turi būti neigiamas, nesunku suprasti. Jei Dievas visos būties paskutinė priežastis, tai žmogus, atsiskyręs nuo Dievo, sugeba sukurti savo jėgomis tiktai kažką neigiama, kas sužaloja, iškreipia būtį, sumažina bei pagadina jos tobulumą. Ypač tingumo padariniai ištinka būties gyvą branduolį, asmenybę. Asmenybė pasireiškia savo aktyvumu, savo valios kūrybine jėga; per asmenybės aktyvumą vyksta žmogaus moralinis tobulėjimas ir transformavimasis. Tingumas įbruka žmogų į būtinumo vergovę ir kliudo jo asmenybei skleistis ir plėtotis. Tik nugalėjęs tingumą jisai pajėgia tapti tobula, t. y. sudievinta asmenybe. Nepaklusnumas Dievo įsakymams — jau antrinis dalykas, nusidėjimo (tingumo) padarinys, o ne jo pirmutinė priežastis. Be abejo, toks nusidėjimo supratimas atitinka dabartinio žmogaus moralinį ir religinį nusistatymą.

Ar šita krikščionybės koncepcija visai suderinama su Bažnyčios dogmatika, nedrįstam spręsti. Šiaip ar taip, mūsų nuomone, autorius nurodė tą kelią, kuriuo krikščionybės filosofija turi sekti, jei ji nori rimtai skaitytis su dabartinio krikščionies dvasiniais reikalais ir reikalavimais.

Kitas klausimas: ar prof. Karsavinui pavyko surasti tinkamą teorinį pagrindą visoms savo tezėms? Dėl to galima ginčytis. Mums rodos, jog ne visos pagrindinės sąvokos, kuriomis remiasi autoriaus sistema, pakankamai išaiškintos. Atmesdamas sielos ir kūno dualizmą, jisai pamatuoja savo monistinę pažiūrą, tarp kitko, tuo, kad ir psichiniams reiškiniams (išgyvenimams), pvz., jausmams, turi būti priskirtas erdviškumas. Bet kokia prasme? Aišku, kad jausmo tąsumas skiriasi esmingai nuo fiziškų reiškinių tąsumo. Šitas skirtumas turi būti tiksliai apibūdintas: priešingai, sielos ir kūno vienybės problema tebelieka neišspręsta. Taip pat reikalingos analizės tos dvi ypatybės, kuriomis, anot autoriaus, pasižymi asmuo, visko erdviškumas ir visko laikiškumas. Ir šitose sąvokose glūdi daug keblumų.

Pagaliau sukelia abejojimų prof. Karsavino tvirtinimas, kad dvasia esanti ne kas kita, kaip vienybė, o medžiaga — daugybė (erdviškumas). Mums rodos, kad šių dviejų pradmenų (dvasios ir medžiagos) santykiavimai daug sudėtingesni ir kad tokių abstrakčių sąvokų, kaip vienybė ir daugybė, nepakanka dvasios ir medžiagos prigimčiai apibrėžti.

DR. P. KURAITIS. PAGRINDINIAI GNOSEOLOGIJOS KLAUSIMAI

Prof. P. Kuraičio „Pagrindiniai gnoseologijos klausimai" — pirmas rimtas veikalas, kuriame lietuvių kalba svarstomos svarbiausios pažinimo teorijos problemos. Kiekvienas, kas domisi gnoseologija ir nori susipažinti su jos objektu, daug ką gaus šitą knygą perskaitęs. Turinys turtingas, kalba aiški bei įsakmi, terminologija gerai apdirbta ir nuosekliai išlaikyta. Apibrėžęs gnoseologijos sąvoką (I skyriuj), autorius nagrinėja klausimą,

ar galima ir kaip yra galima kritiška gnoseologija (II skyriuj), paskui (III skyriuj) pereina prie trumpos svarbesniųjų gnoseologinių srovių apžvalgos ir kritikos. IV skyriuj nustato svarbesniuosius punktus orientacijai gnoseologinių sistemų įvairume. V skyriuj išaiškina pagrindinius gnoseologijos faktus bei sąvokas ir pagaliau (VI skyriuj) svarsto pažinimo ribų klausimą, kritiškai vertindamas agnosticizmo reikšmę.

Prakalboj prof. Kuraitis pabrėžia, kad savo veikale jis „stengiasi sužadinti tikro kritiškumo dvasią... ir padėti tam, kuris domisi gnoseologijos klausimais, išsaugoti dvasios laisvę bei nepriklausomumą nuo to, kas veda į klaidą ir į nekritiškus aprioristinius nusistatymus“. Ar autorius iš tikrųjų atliko iškeltą sau uždavinį? Mums rodos, kad nepaisant paminėtų Pr. Kuraičio veikalo teigiamybių, jo vartojamas dėstymo metodas sukelia kaip tik kritiškumo atžvilgiu svarbių abejojimų ir negali visai patenkinti skaitytojo. Prof. Kuraitis — tomistinės filosofijos šalininkas. Negalima neigti, kad jam pavyko iškelti aikštėn šios koncepcijos sistematinę reikšmę ir vertybę pažinimo problemos atžvilgiu. Neatsitiktinis tas faktas, kad ir kitos dabartinės filosofijos srovės artėja prie to betarpiško realizmo, kurį gina autorius. Tačiau tokia pozicija neatleidžia jo nuo pareigos teisingai vertinti ir kitas netomistines teorijas. Tuo tarpu perskaičius tą gnoseologinių srovių apžvalgą ir kritiką, kurią jis duoda III skyriuj, negalima atsikratyti įspūdžio, kad visos gnoseologijos teorijos, prof. Kuraičio nuomone, išėmus tomistinę, neįnešė nieko teigiama į filosofijos lobyną ir, tiesą pasakius, nėra kas kita, kaip tam tikri nukrypimai nuo tiesos bei nuo teisingo mąstymo metodo.

Iš to, kaip autorius išdėsto Platono idėjų mokslą arba Descartes'o, Malebranche'o ir kitų pažinimo teorijas, negalima suprasti, kokia šių filosofų istorinė reikšmė, kokie jų nuopelnai gnoseologinės problematikos sferoj, ir skaitytojas, kuris anksčiau nebuvo susipažinęs su paminėtų filosofų veikalais, gali susidaryti sau nuomonę, kad jie visi menki mąstytojai, kurių teorijos kimšte prikimštos visokių klaidų bei nesąmonių ir galbūt visai nevertos nagrinėjimo.

Kritikai autorius skiria beveik daugiau vietos negu kritikuojamojo mokslo išdėstymui. Šiuo atžvilgiu ypač nuskriaustas Kantas. Jo kriticizmas sistematiškai neišdėstytas, nenurodytos skirtingos Kanto gnoseologijos interpretacijos. Čia prof. Kuraitis pasitenkina tik kritiškomis pastabomis. Kantui jis prikiša naivumą bei dvasios nepriklausomumo stoką ir randa visoj jo sistemoj „taip daug ir stambių klaidų, kad dėl jų gausumo ir didumo mums šiandien tenka tik stebėtis..." — Tiesa, daugelis priekaištų, kuriuos autorius daro Kantui, gerokai pamatuoti. Bet mums rodos, kad toks Kanto ir kitų netomistinių teorijų traktavimas ir įvertinimas gadina istorinę perspektyvą, o be tokios perspektyvos negali apsieiti ir sistematinė kritika. Teisingas filosofijos problemų suvokimas bei nustatymas pareina nuo jų kilmės išaiškinimo. O problemų kilmę išaiškinti galima tiktai turint akivaizdoj jų išsirutuliojimą filosofijos istorijoj. Kas nori sužadinti tikro kritiškumo dvasią, pirma turi nurodyti tuos keblumus, kurie glūdi pagrindinėse gnoseologijos problemose. Tik įsigilinus į šiuos keblumus galima jie ištisai suvokti ir įveikti. Tokio metodo laikosi ir pats Aristotelis: svarstydamas vieną arba kitą problemą, jisai pirmučiausia iškelia aikštėn tas „aporijas", prie kurių veda jos analizė. Bet problemų aporijos (keblumai) pasireiškia aiškiausiai jųjų istoriniame gyvenime ir evoliucijoj. Nesiskaitant su šita aplinkybe, gali atsitikti, kad problema bus suprastinta. O toks problemos suprastinimas, į kurį autorius šiek tiek palinkęs, griežtai prieštarauja tikram kritiškumui.

Galima pageidauti, kad studijoj, kurioj autorius žada smulkiau išnagrinėti realizmo bei justinio pažinimo problemą ir apsvarstyti naujausias gnoseologijos teorijas, jam pavyks išvengti šito pavojaus.

LOTYNIŠKŲ IR KITŲ KALBŲ ŽODŽIŲ BEI POSAKIŲ ŽODYNĖLIS

A limine — iškart, iš pat pradžių
A priori — iš anksto; iš patyrimo, remiantis patyrimu
Alter ego — antrasis aš
Amor intellectualis — intelektuali meilė
Ancilla theologiae — teologijos tarnaitė
Apatheia — apatija
Artes liberales — laisvieji menai
Audiatur et altera pars — tebūnie išklausyta ir kita pusė
Carpe diem — skink dieną, t. y. džiaukis diena, naudokis proga
Causa sui — savaiminė priežastis
Cogito, ergo sum — mąstau, vadinasi, egzistuoju
Generatio aequivoca — dviprasmė (daugiaprasmė) karta (rūšis, giminė)
Libero arbitrio indiferentia — indiferencija laisvu apsisprendimu (savo valia)
Modus vivendi — gyvenimo būdas
Mutatis mutandis — pakeitus tai, kas keistina
Negotium — atsidėti (kam), užsiimti (kuo)
O felix culpa! — o laiminga kaltė!
Omnia mea mecum porto — visa, kas mano, nešuosi su savimi
Onus probandi — išbandymo našta
Ordo et connexio rerum idem est atque ordo et connexio idearum — daiktų tvarka ir ryšiai (santykiai) yra tolygūs idėjų tvarkai ir ryšiams
Petitio principii — pažodžiui: pagrindo reikalavimas. Logikoje: klaidingas įrodymas, kai tezė įrodoma argumentu, o argumentas įrodinėjamas remiantis teze
Spiritus rector — dvasios vadovas
Sub specie aeternitatis — amžinybės požiūriu

Echo, ouk echomai (gr.) — laikau, nesu laikomas
Gnōthi s'autón — pažink pats save
Ἐκμαγεῖον — antspaudas, įspaudas
Γνῶσις — žinojimas
Πολύμητις, πολύτλας — sumanus, daug kentėjęs

Complex of inferiority (angl.) — nepilnavertiškumo kompleksas

Esprit (pranc.) — dvasia, protas
Décadence — smukimas
La logique — logika
L'ordre du coeur — pažodžiui: širdies tvarka
Par excellence — tikrąja žodžio prasme
Raison d'être — buvimo priežastis
Ressentiment — pyktis, pagieža

Aus meinen grossen Schmerzen mach ich die kleinen Lieder (vok.) — iš savo didžiojo skausmo sukuriu savo mažąsias dainas
Über den Genuss an tragischen Gegenständen — apie mėgavimąsi tragiškais dalykais
Was du ererbt von deinen Vätern, erwirb es, um es zu besitzen — ką tu paveldėjai iš savo tėvų, įsigyk tai, kad valdytum

PAAIŠKINIMAI

V. Sezemano palikimas pradėtas versti į lietuvių kalbą ir skelbti 1970 metais. Iki šiol išleisti stambiausi filosofo veikalai „Estetika“ (1970 m.) ir „Raštų“ serijoje „Gnoseologija“ (1987 m.), kuriame surinkti pagrindiniai jo darbai pažinimo teorijos klausimais. Tačiau didelė dalis neabejotinai svarbių V. Sezemano koncepcijai suprasti darbų tebėra lietuvių skaitytojui visai nežinomi. Jie parašyti įvairiomis kalbomis ir paskelbti įvairių šalių spaudoje. Turimos galvoje jo studijos apie grynąjį žinojimą, loginius paradoksus ir kt. Tai, kas pateikiama skaitytojui šiame „Raštų“ tome, tam tikra prasme yra V. Sezemano kūrybos periferija — ne savo verte, bet savo vieta filosofo kūryboje. Tai kaleidoskopiška knyga ir dalykiniu, ir chronologiniu atžvilgiu. Tome skelbiami veikalai parašyti įvairiu metu; tai ir jaunojo V. Sezemano studija apie Platoną ir blogio problemą, ir jau grįžus iš tremties — jo paties versto Aristotelio veikalo „Apie sielą“ įvadinis straipsnis, keletas rankraštinių studijų, prieškario Lietuvos spaudoje skelbti straipsniai.

Tomą sudaro dvi dalys. Pirmojoje skelbiami svarbiausi V. Sezemano darbai iš filosofijos istorijos, antrojoje, kuri sąlygiškai pavadinta „Bendrieji kultūros filosofijos klausimai“, — įvairiu metu rašyti straipsniai, studijos, paskaitų konspektai kultūros, socialinės filosofijos, etikos, religijotyros ir kt. klausimais. Į leidinį nepateko didžioji dalis recenzijų, kurių V. Sezemanas yra parašęs apie dvidešimt, keletas rankraštinių studijų etikos klausimais, taip pat laikraštyje rusų kalba skelbtas straipsnelis apie M. Šelerį, pirmoji jo filosofinė publikacija — Filostrato „Nilo“ aiškinimas. Šias spragas tikimasi užpildyti ateityje, leidžiant kitus V. Sezemano „Raštų“ tomus.

Rengiant spaudai šį „Raštų“ tomą, rankraščiai šiek tiek redaguoti, stengiantis nepakeisti autoriaus filosofinės interpretacijos ir neliesti jo vartotų terminų. Mėginta patikslinti ir papildyti straipsnių iš „Lietuviškosios enciklopedijos“ šaltinių nuorodas. Jos pateikiamos laikantis dabar galiojančių bibliografinių nuorodų taisyklių. Tikriniai vardai pateikiami autentiška forma, senovės graikų tikriniai vardai transkribuoti pagal Lietuvių kalbos komisijos taisykles. Autoriaus vartotų ir tekste neišverstų lotynų ir kitų kalbų žodžių bei posakių vertimai pateikiami žodynėlyje.

SOKRATAS IR SAVĘS PAŽINIMO PROBLEMA

Straipsnis rusų kalba publikuotas žurnale „Евразийский временник“ (Berlynas), 1925. — T. 4. — P. 224—268. Lietuvių kalba publikuota rinkinyje Dorovė ir tradicijos / Etikos etiudai — 8. — V., 1984. — P. 275—337. — Vertė *Juozas Tumelis*.

* Parmenidas teigė, kad tiesa, esmė pasiekiama mąstymu, o iš jutiminio suvokimo galinti atsirasti tik nuomonė (doksa), kuri galinti būti ir klaidinga.

** *Meutika* (sen. gr. *maeutike techne* — akušerijos menas) — Sokrato filosofavimo (taip pat jo logikos) metodas, kaip pasiekti teisingų įsitikinimų. Jis tvirtino, kad kiekviename žmoguje glūdi teisingas žinojimas, tik jis pats tai ne visuomet suvokia ir todėl jam (kaip gimdyvei) būtina padėti. Sokratas tą pagalbą teikė klausdamas; į klausimus reikėjo atsakyti tik taip arba ne. Atsakymams nereikia jokių specialių žinių, tik sveiko proto, kurio turi kiekvienas žmogus. Kitas Sokrato metodas — elenktika (atrėmimas, paneigimas, ligi pat priešininko tezės pavertimo absurdu), kurią jis laikė geriausiu ir veiksmingiausiu proto apvalymo būdu.

*** *Sokrato dialogai* — šiuo atveju Platono dialogai (išskyrus „Įstatymus“), kurių pagrindinis dalyvis yra Sokratas, dėstąs savo pažiūras (kai kur jo žodžiais savo įsitikinimus dėsto ir pats Platonas).

**** *Meoninis* (iš gr. *mē ón* — nesantis, neegzistuojantis).

PLATONO ETIKA IR BLOGIO PROBLEMA

Straipsnis pirmąkart publikuotas rinkinyje, skirtame H. Coheno 70-mečiui (Philosophische Abhandlungen: Hermann Cohen zum 70-sten Geburtstag dargebracht). — Atskiras atspaudas: Die Ethik Platos und das Problem des Bösen. — Berlin, 1912. — 21 S. Čia perspausdinamas *Nikodemo Juršėno* vertimas į lietuvių kalbą rinkinyje Dorovinės vertybės / Etikos etiudai — 6. — V., 1982. — P. 228—256.

* Skliausteliuose įrašyti graikiškų sąvokų lietuviški atitikmenys — vertėjo.

„PUOTA“ IR „FAIDONAS“ — NE TIK DU GRAŽIAUSI PERLAI PLATONO DIALOGŲ VĖRINYJE

Įžanginis straipsnis knygoje: *Platonas*. Puota. Faidonas / Švietimo ministerijos knygų leidimo komisijos leidinys. — 1935. — P. V—XXXIX.

ARISTOTELIO GYVENIMAS IR FILOSOFINĖ KŪRYBA

Įžanginis straipsnis knygoje: *Aristotelis*. Apie sielą. — Vilnius, 1959. — P. 3—60. Iš graikų kalbos vertė *Vosylius Sezemanas*.

PLATONIZMAS, PLOTINAS IR DABARTIS

Straipsnis išspausdintas žurnale „Логос" (Praha), 1925. — Кн.1. — C. 51—107. Iš rusų kalbos vertė *Loreta Anilionytė.*

TEORINĖ MARBURGO MOKYKLOS FILOSOFIJA

Straipsnis rinkinyje: Новые идеи в философии. Сб. 5: Теория познания. — Вып. 2. — С.—П., 1913. — С. 1—34. Iš rusų kalbos vertė *Loreta Anilionytė.*

NAUJAUSIOS VOKIEČIŲ FILOSOFINĖS LITERATŪROS APŽVALGA

Straipsnis rinkinyje: София: Проблемы духовной культуры и религиозной философии. — Вып. 1. — Берлин, 1923. — С. 173—183. Vertimas į lietuvių kalbą skelbtas rinkinyje: Mokslas ir kultūra / Problemos. — Vilnius, 1984. — Nr. 32. — P. 8—17. Iš rusų kalbos vertė *Juozas Tumelis.*

EGZISTENCIALIZMO FILOSOFIJA

Veikiausiai paskaitos konspektas. Rankraštis VUB Rankraščių skyriuje F 122—152. Analogiškas variantas pavadinimu „Gyvenimo filosofija" F 122—92. Spaudai parengė *Albinas Lozuraitis.*

STRAIPSNIAI IŠ „LIETUVIŠKOSIOS ENCIKLOPEDIJOS"

* Taip tekste.

LAISVĖS PROBLEMA

Paskaitų kursas Kauno universiteto Humanitarinių mokslų fakulteto studentams. Išliko rankraštyje. Publikuotas leidinyje Problemos. — V., 1988—1989. — Nr. 39. — P. 83—107; Nr. 40. — P. 103—120; Nr. 41. — P. 99—118. — Spaudai parengė *Albinas Lozuraitis.*

KENTĖJIMO PROBLEMA

Rengta kaip kursas studentams. Rankraštis VUB Rankraščių skyriuje F 122—50. Yra spausdintas ir ranka rašytas variantai. Spaudai rengta pagal ranka rašytą variantą. Parengė *Loreta Anilionytė.*

* Rankraštyje neišskaitomas žodis.
** Tekste neišskaitomas žodis.

BURŽUAZIJOS PROBLEMA

Studija. VUB Rankraščių skyrius F 122—82. Spaudai parengė *Albinas Lozuraitis*.

* Cituojamas tekstas netikslus. Kadangi rankraštyje nėra šaltinio nuorodos ir buvo neįmanoma patikrinti, vertimo nepateikiama.

** Šioje vietoje rankraštyje trūksta šešių puslapių.

LAIKAS, KULTŪRA IR KŪNAS

Pirmąkart išspausdinta žurnale „Mokykla ir gyvenimas" (Kaunas). 1933. — Nr. 4 (107). — P. 168—172; Nr. 5 (108). — P. 218—220; Nr. 6/7 (109/110). — P. 260—265; Nr. 8/9 (111/112). — P. 317—320; Nr. 10 (113). — P. 402—405; Nr. 11 (114). — P. 451—459; Nr. 12 (115). — P. 516—523. — Rusiškas variantas (platesnis): Время, культура и тело: К познанию культурных задач современности. — Б. м. — С. 147—189. Šioje knygoje publikuojama iš atskira knygele išėjusio varianto: Laikas, kultūra ir kūnas: Šių dienų kultūros uždaviniams pažinti. — Kaunas: Spaudos fondas, 1935. — 38 p.

TIKROJI IR NETIKROJI APYKANTA

Straipsnis verstas iš rusų kalbos, paskelbtas žurnale „Tautos vairas". — 1924. — Nr. 1. — P. 12—14; Nr. 3. — P. 9—10, taip pat išspausdintas leidinyje Pagarba ir pakanta / Etikos etiudai — 10. — V., 1987. — P. 145—156. Spausdinama iš „Tautos vairo".

VOKIEČIŲ IDEALIZMAS XIX A. PRADŽIOJ IR TAUTOS PROBLEMA

Straipsnis žurnale „Vairas" (Kaunas), 1931. — Nr. 3. — P. 290—298; Nr. 4. — P. 440—445.

KRIKŠČIONYBĖ IR SOCIALIZMAS

Straipsnis žurnale „Akademikas" (Kaunas), 1936. — Nr. 6 (62). — P. 138—141; Nr. 7/8 (63/64). — P. 160—162.

* Taip tekste.

RELIGIJA IR JOS REIKŠMĖ PASAULĖŽIŪRAI FORMUOTI

Paskaita, skaityta 1935 m. kovo 10 d. „Neo-Lithuania“ korporacijos surengtuose kursuose. Išspausdinta žurnale „Akademikas“ (Kaunas), 1935. — Nr. 6 (42). — P. 132—136.

VYDŪNO „SĄMONĖ“

Vydūno knygos „Sąmonė (Sąmoningumas ir nesąmoningumas)“ recenzija. Išspausdinta žurnale „Naujoji Romuva“ (Kaunas), 1937. — Nr. 6 (316). — P. 131—132.

ASMENYBĖS PROBLEMOS NAGRINĖJIMAS

L. Karsavino knygos „О личности“ (Kaunas, 1932) recenzija. Išspausdinta žurnale „Vairas“ (Kaunas), 1932. — Nr. 4. — P. 522—528.

DR. P. KURAITIS. PAGRINDINIAI GNOSEOLOGIJOS KLAUSIMAI

To paties pavadinimo knygos recenzija. Išspausdinta žurnale „Naujoji Romuva“ (Kaunas), 1931. — Nr. 22. — P. 532.

VARDŲ RODYKLĖ

Abbot E. 248
Achmanovas A. 102
Adomas 452, 499
Agatonas 67—69
Alberti L. B. 529—530, 537
Alembert J. de 256
Aleksandras Didysis 87, 90
Alexander 266
Alkibiadas 67—68
Altenstein K. 304
Anaksagoras 244, 285—286
Anaksimandras 244—245, 284, 326
Anaksimenas 245, 284, 326
D'Anunzio G. 506
Antistenas 245, 293
Antonijus 391, 411
Anz W. 279
Archimedas 203, 205, 296
Aretas 249
Arianas 257
Aristijas 293
Aristipas 293, 302, 386, 456—457, 474—475, 592
Aristofanas 27, 67—68
Aristotelis 15, 47—48, 55, 87—91, 93—121, 123, 125—139, 142—143, 163, 167, 170, 174, 184, 206, 231, 247, 249, 256, 289—293, 295—296, 319, 356, 392, 456, 466, 473, 481—482, 516, 635, 687
Arnd W. 325
Aster E. von 268
Atanazas Didysis 19
Augustinas šv. 13, 17, 19—20, 33
Avenarius R. H. L. 256—257

Bacon F. viii, 245—248, 256, 333, 390
Bacon M. 245
Bacon R. 256
Bain A. 254
Bakuninas M. 321
Bardesanas 278
Barth P. 320, 322
Bauer B. 320—321
Bazilidas 278
Bazilijus Didysis 249
Becher H. 262
Becker 91
Belinskis V. 321
Bentham J. 303, 456, 537
Bergson H. 229, 266, 397
Berkeley G. 223, 254, 256, 264
Berziňš L. 330
Biehl 91
Biržiška M. 331
Bise P. 327
Bittner C. 330
Bjarnason A. 298
Blass F. 280
Blonskis P. 150, 158, 163
Bogdanovas A. 253
Bolland G. J. P. 321
Bolzano B. 343

Bonhöffer A. 257
Bosanquet B. 321
Bossart R. 329
Bousset W. 279
Bradley F. H. 266, 321
Brandt F. 337
Brentano F. 11, 253, 343
Brodziński j 329
Bruno G. 331
Buckingham G. W. 246
Burckhardt H. 327
Bywater I. 327

Caird E. 320
Cajetanas T. 538
Calogero G. 280
Cantor G. 204
Cassirer E. vi, 217
Castle E. 329
Cerintas 278
Cid 329
Cieszkowskij A. 322
Cogliostro 518
Cohen H. vi, 191—196, 198—199, 202, 211, 217—218
Cohn J. 321
Colardeau Th. 257
Colbert J. B. 522, 525
Compayré G. 343
Comte A. 249—253, 256, 264
Condillac E. de 256
Conradi K. 321
Cooper R. 322
Cousin V. 321
Croce B. 320—321
Custing M. P. 338
Cuvier G. 89
Cuvendisch T. 523
Czyżewsky D. 322

Čelakovsky F. L. 329
Čičerinas B. 321
Čiurlionis M. K. ix, 624

Dante A. 452
Darwin Ch. 89, 256
Delbos V. 348
Delp A. 324
Demokritas 126, 258, 285—287, 292, 352, 392, 456
Demonaksas 474
Descartes R. 33, 201, 209, 247, 332—334, 337, 343, 357, 686
Diels H. vi, 280, 327
Dilthey W. 229, 320
Diodoras Kronas 392—393, 405
Diogenas Laertietis 258, 474
Dionisijas 475
Diotima 163
Domicianas 257
Döring J. M. H. von 329
Dostojevskis F. 231, 453
Drake F. 523
Drews A. 279
Düntzer H. 329
Duže E. 506—507
Dzeusas 470—471
Dynnik M. 327

Einstein A. 423—424, 566
Elkin W. B. 343
Ellis R. L. 246
Elsenhans Th. 268
Elžbieta 246
Emerson R. W. 322
Empedoklas 126, 285
Enėjas 249
Engels F. 89, 269, 320—321
Epiktetas 257, 470, 473
Epikūras 258—259, 292, 302—303, 460, 465—466, 474, 479, 592
Erdmann J. E. 321
Eriksimachas 67, 70
Eschilas 4, 380
Essex R. D. 246
Eudoksas 106, 296

Euripidas 475
Eusebijas 249

Faidras 67
Fallada H. 236
Farinelli A. 332
Faust A. 276
Faye E. de 279
Fechner G. T. 259—262
Fendt L. 279
Feuerbach A. 268
Feuerbach L. 268—269, 321
Fichte I. H. 276
Fichte J. G. 33, 60, 191—192, 224, 270—276, 304—306, 355, 625—626, 632—633, 635, 637—638, 641, 659
Filodemas 258
Filonas Aleksandrietis 278
Fischer A. 324
Fischer H. 322
Fischer K. 248, 276, 320—321
Förster F. 305
Fotijus 249
Fouillée A. 298, 357
Frank S. ix, 222, 266
Franklin B. 530—531, 541
Fries J. F. 304

Gabler G. A. 320
Galilei G. 256, 332, 334
Gans E. 305
Geiger M. 222—224, 268
Geijer E. G. 322
Gentile G. 321
Geyser J. 266, 268
Gioberti V. 266
Gläser 320
Glockner H. 319
Goethe J. W. 328—330
Gomperz H. 303
Gomperz Th. 280, 296
Gorgijas 245, 280, 287, 456
Göschel K. F. 320
Green T. 321
Grigalius Nazianzietis 249
Grigalius Nysietis 19, 249
Grigalius Palamas 249
Gruber H. 253
Guyau J. M. 297—298, 303

Haering Th. 320—321
Hamann J. G. 328, 330—331
Hammacher E. 322
Harlem A. 332
Hartmann E. von 159, 229, 298—301
Hartmann N. ix, 218—222, 266, 268, 301, 320—321
Hasse H. 343
Haym R. 329
Heath D. D. 246
Hegel G. W. F. 4, 89, 105, 191—192, 217, 229—230, 240, 261, 266, 268—269, 276, 298, 303—307, 309, 311—316, 318—321, 354—356, 376, 494, 587, 625—632, 637—638, 641
Hegesijas 303
Heidegger M. 232—235, 239—241, 243, 268, 322, 324, 347, 671
Heine H. 453
Helander S. 322
Helmholtz H. von 265
Helvecijus 303, 324—325
Hendel Ch. W. 343
Henne H. 269
Henning L. 305
Herakleitas Efesietis 65, 80, 92, 284, 287—288, 292, 325—327, 568
Hercen A. 321
Herder E. G. 329
Herder J. G. 327, 329—332
Herder M. K. 329
Hermann I. 262

Hildebrand B. 11
Hilgenfeld A. 279
Hinrichs H. F. V. 320
Hipolitas 279
Hobbes T. 332—337, 456, 537
Hoberg C. A. 324
Hoene-Wroński J. 321
Hofmann P. 324
Holbach P. H. 303, 337—338
Hölderlin J. Ch. F. 303
Homeras 66
Horacijus 258, 474, 591
Hotho H. G. 305
Hubert R. 338
Humboldt W. 329
Hume D. 254, 256, 264, 338—343, 350—351
Husserl E. 229—230, 266—268, 322, 343—347, 362

Ieva 452, 499
Iljinas I. 320
Imgarden R. 268
Ireniejus 279

Jäger W. 90
Jaspers K. 233, 242, 671
Jebb G. R. 280
Jėzus Kristus 277—278, 304, 320, 509, 643, 646, 653, 655
Jodl F. 269
Jokūbas I 246, 540
Jonas Damaskietis 249
Jonas Italas 249
Joret Ch. 329
Justinianas 249

Kant I. 9, 32, 48, 105, 180, 191—194, 196—197, 199—202, 218—219, 221, 224, 227—229, 240, 256, 264, 270—272, 274—275, 300, 303, 305, 328—329, 331, 342, 344—345, 353, 356—357, 427—428, 434, 446, 456, 580, 625, 659, 687
Karamzinas N. 329
Karolis I 540
Karsavinas L. 675, 681, 683—685
Keim A. 325
Kepler J. 256
Keyserling H. 215
Kierkegaard S. A. 230, 243, 321
Kindt K. 320
Kirilas Aleksandrietis 249
Klemensas Aleksandrietis 3, 185, 278
Kleopatra 391, 410—411
Kochalsky A. 259
Kohler J. 321
Kollar J. 329
Kolumbas K. 522
Kopernikas M. 106
Kraft J. 324
Kremer J. 322
Kreutzfeld J. G. 330—331
Kronas 567
Kroner R. 217, 320—321
Krumbacher K. 249
Kühnemann E. 329, 332
Külpe O. 265
Kuraitis P. 685—687

La Fontaine J. de 498
Lamettrie J. O. de 303
Lange F. A. 191
Lask E. 276
Lassalle F. 321, 327
Lasson A. 321
Lasson G. 319—320
Lasswitz K. 262
Law J. 526—527
Le Senne R. 671
Lechartier G. 343
Leibniz G. W. 166, 201, 204, 222, 298, 319, 331, 354, 405
Leisegang H. 279

Leninas V. 89, 94, 102, 105, 112, 130, 139, 266, 322, 524
Léon X. 276
Leonardo da Vinci 256
Leroy A. 343
Leseine L. 320, 322
Lessing G. E. 328, 330
Leukipas 285
Levy H. 322
Levy-Bruhl L. 253
Libelt K. 322
Liebig J. 248
Linnaeus (Linné) C. 89
Liudvikas XIV 525
Locke J. 254, 256, 325, 337, 339, 537
Losacco M. 327
Losskij N. ix, 266
Lukrecijus 258
Luther M. 4, 539
Lyon G. 337

Mach E. 265
Maggione G. 276
Makarijas Egiptietis 249
Makovelskis A. 327
Maksimas Išpažintojas 249
Malebranche N. 686
Marcel G. 231
Marck S. 320, 322
Marheinecke Ph. 305
Markas Aurelijus 473
Markionas 278
Marx K. 88—89, 253, 269, 319—321
Medici 522, 532
Medicus F. 276
Meinong A. 343
Mercenne 332
Messer A. 348
Metz R. 343
Mewaldt J. 259
Michelet K. L. 305
Mikalojus Kabasila 249
Mykolas Pselas 249
Mill J. S. 248, 253—254, 256, 303, 456
Misch G. 324
Moleschott J. 269
Mondolfo R. 325
Monrad M. J. 321
Moog W. 322
Mühll P. v. der 259
Müller H. von 331
Musonius Rufus 473

Napoleon 632
Natorp P. vi, 217—218, 348
Nemesijas 249
Neronas 257
Neustadt E. 244
Nevinson H. W. 330
Newton I. 199, 337
Nietzsche F. 4, 15, 31—32, 229, 453—454, 480, 498—499, 503, 508, 516, 641, 659
Nikolajus Kuzietis 166
Novgoredcevas P. 320
Nüdling G. 269

Ockham W. 256
Odisėjas 489
Oken L. 260
Oktavianas 391
Origenas 249

Paracelsus 256
Parmenidas 8, 20, 149—150, 213, 218—219, 279, 286—289, 352
Pascal B. 225
Paulius šv. 5
Paulsen F. 303
Pausanijas 67—68
Periklis 244
Pestalozzi J. H. 635
Petzoldt J. 257
Pfleiderer E. 327
Pfänder A. 267—268

Pironas 293
Pitagoras 46, 54—55
Platonas 19, 28, 44—59, 61, 63, 65—70, 72—75, 77—86, 90—94, 97, 101, 104—105, 112, 120, 127, 129, 137, 142—146, 148, 152, 154, 157, 160, 162—165, 167, 169—170, 174, 182—185, 190, 201, 217, 245, 249, 280, 287—293, 295—296, 303, 346, 352, 355—357, 383, 453, 456, 459—460, 463, 465—466, 473, 475, 481—484, 602, 605, 635, 671, 682, 686
Plechanovas G. 265, 298, 322, 325
Plotinas 15, 19, 140, 146, 149—150. 152—154, 157—165, 167—181, 183—188, 218, 279, 295—296, 356, 598—599
Proklas 296
Prokopijas 249
Prometėjas 380
Protagoras 190, 264, 287, 327
Pseudoaristotelis 279
Pseudodionisijas Areopagitas 249
Ptolemajas 106
Puškinas A. 623

Quast O. 343

Rawidowicz S. 269
Rawley 246
Redlich K. 330
Reiche K. 253
Reinach A. 268
Rémusat Ch. 248
Rey A. 296
Rėza L. 329
Richter F. 321
Rickert H. 193, 215—217
Riehl A. 191
Rilke R. M. 231
Robertson G. C. 337
Robespierre M.-M.-I. 653
Robin L. 296
Rosenkranz J. K. F. 305, 321
Rosmini-Serbati A. von 266
Rousseau J.-J. 274, 328, 339, 659
Rouvre C. C. de 253
Ruge A. 321
Rugys P. 330

Saint-Simon de 250
Sanctis P. de 321
Sartre J.-P. 241, 243
Saturninas 278
Schaller J. 321
Schauef H. 329
Scheler M. 11, 224, 226—228, 267, 268, 301, 347, 501, 671
Schelling F. W. J. 191—192, 261, 298, 303—307, 354—356, 625—626
Scherer W. 257
Schiller F. 303, 329, 453
Schlegel F. 270
Schleiermacher F. 270, 275, 376
Schlik M. 265
Schopenhauer A. 32, 193, 229, 264, 298—299, 301, 355—357, 453—454, 460, 472, 477, 505
Scholz H. 322
Schubert-Soldernos R. 264
Schulze J. 305
Schwarzerloh 328
Sekstas Empirikas 279
Sembritzki J. 331
Seneka 470, 537
Sezanas P. 436
Sezemanas V. v—xv
Sezemanienė V. xi
Sforza 522
Shaftesbury A. A. von 342
Shakespeare W. 328
Sharp D. S. 257

Siegel C. 332
Simeonas 249
Simijas 82
Sinesijas 249
Sneltman J. A. 322
Sofistas 149
Sofoklis 4
Sokratas 3—22, 24—25, 27—31, 34, 41, 46—51, 63—71, 75—76, 79—80, 91—92, 99, 138, 142—143, 148, 152, 155—157, 160, 162—164, 225, 245, 287—288, 292—293, 352, 456, 466—467, 472—475, 484, 616—617, 671
Spavent B. 321
Spedding J. 246
Spengler O. 215
Spencer H. 256
Spinoza B. 331, 391, 456, 617
Spranger E. 229
Stace W. G. 320
Stalinas J. 320, 322
Steffés J. P. 279
Steiner R. 215
Sternberger A. 324
Stirling J. H. 320—321
Stiuartai 336
Strauss D. F. 321

Šafarik P. J. 329
Ševyrevas S. 329

Talis 283—284, 326
Tatianas 37
Teaitetas 148—149
Telesius 256
Tertulianas 3, 5, 37, 279
Timėjas 56
Timonas 293
Tolstojus L. 654
Tomas Akvinietis šv. 516, 537—538
Tönnies F. 337
Trendelenburg A. 123
Trentowsky B. 322
Tresch 327
Troickij A. 325
Tronchon H. 329
Tugemann O. 269
Tumelis J. x

Unamuno M. de 231
Usener H. 258—259

Valentinas 278
Vatke V. 321
Vaux C. de 250
Veronese P. 204
Vydūnas 671—673, 675
Vileišis P. 257
Vyšeslavcevas B. 276

Wallner 276
Was G. 525
Watson J. 303
Weber E. H. 261
Weber M. 541
Wegner A. 330
Wentscher E. 257
Wentscher M. 262
Werner J. M. 329
Widmann H. 259
Windelband W. 193, 322
Wölfflin H. vi
Wundt M. 276, 321

Zahn Th. 257
Zālītes P. 248
Zeller E. 280, 296, 321
Zenonas 279, 287

Žirmunskis V. ix

TURINYS

Loreta Anilionytė, Albinas Lozuraitis. Išminties ramybė gyvenimo sumaištyje v

FILOSOFIJOS ISTORIJA

Sokratas ir savęs pažinimo problema 3
Platono etika ir blogio problema 44
„Puota“ ir „Faidonas“ — ne tik du gražiausi perlai Platono dialogų vėrinyje 63
Aristotelio gyvenimas ir filosofinė kūryba 87
Platonizmas, Plotinas ir dabartis 140
Teorinė Marburgo mokyklos filosofija 191
Naujausios vokiečių filosofinės literatūros apžvalga 215
Egzistencializmo filosofija 229
Straipsniai iš „Lietuviškosios enciklopedijos“ 244
Anaksagoras 244
Anaksimandras 244
Anaksimenas 245
Antistenas 245
Bacon Francis 245
Bizantijos filosofija 248
Comte Auguste 249
Empiriomonizmas 253
Empirizmas 253
Epiktetas 257
Epikūrizmas 258
Epikūras 258
Fechner Gustavas Theodoras 259
Fenomenas 262
Fenomenologija 266
Feuerbach Ludvigas 268

Fichte Johannas Gottliebas 270
Fichte Immanuelis Hermannas 276
Gnosticizmas 276
Gorgijas 279
Graikų filosofija 280
Guyau Jean Marie 297
Hartmann Eduardas 298
Hartmann Nikolaius 301
Hedonizmas 302
Hegel George Friedrichas 303
Hegelizmas 320
Heidegger Martinas 322
Helvecijus 324
Herakleitas 325
Herder Johannas Gottfriedas 327
Hobbes Thomas 332
Holbach Paulius 337
Hume Davidas 338
Husserl Edmundas 343
Idealizmas 348
Idėja 355

BENDRIEJI KULTŪROS FILOSOFIJOS KLAUSIMAI

Laisvės problema 361
Kentėjimo problema 450
Buržuazijos problema 510
Laikas, kultūra ir kūnas 566
Tikroji ir netikroji apykanta 611
Tautinės kultūros klausimu 619
Vokiečių idealizmas XIX a. pradžioj ir tautos problema 625
Krikščionybė ir socializmas 642
Religija ir jos reikšmė pasaulėžiūrai formuoti 657
[Recenzijos] 671
Vydūno „Sąmonė" 671
Asmenybės problemos nagrinėjimas 675
Dr. P. Kuraitis. Pagrindiniai gnoseologijos klausimai 685
Lotyniškų ir kitų kalbų žodžių bei posakių žodynėlis 688
Paaiškinimai 690
Vardų rodyklė 695

Sezemanas, Vosylius
Se-146 Raštai / Vosylius Sezemanas. — Vilnius : Mintis, 1987—. — (Iš Lietuvos filosofijos palikimo)
[T. 2]: Filosofijos istorija; Kultūra / sudarė Loreta Anilionytė. — xv, 703 p. — Kn. taip pat: Išminties ramybė gyvenimo sumaištyje / L. Anilionytė, Albinas Lozuraitis, p. v—xv. — Bibliogr. išnašose ir str. gale. — Vardų r-klė: p. 695—701. — ISBN 5-417-00729-3

Šis V. Sezemano „Raštų" tomas skirtas jo filosofijos istorijai ir bendriesiems kultūros filosofijos klausimams. Jame skelbiami įvairiu laiku rašyti straipsniai apie Aristotelį, Platoną, Sokratą, naujųjų laikų filosofines kryptis, straipsniai kultūros klausimais. Iš rankraščių spausdinamos V. Sezemano studijos apie laisvę, kentėjimą laikytinos vienais brandžiausių filosofo darbų.

UDK 1(091)+008(091)

Serija „Iš Lietuvos filosofijos palikimo"

Vosylius Sezemanas

RAŠTAI

Filosofijos istorija
Kultūra

Meninis redaktorius *Romas Dubonis*
Techninė redaktorė *Danutė Navickienė*
Rinko ir maketavo *Nijolė Juozapaitienė*
Korektorės: *Irena Čupalienė, Aleksandra Gobienė, Marijona Rėzienė*

SL 255. 1997 01 27. 35,45 aps. leidyb. l.
Tiražas 2000 egz. Užsakymas 1721
Išleido „Minties" leidykla, Z. Sierakausko g. 15, 2600 Vilnius
Spaudė AB spaustuvė „Aušra", Vytauto pr. 23, 3000 Kaunas
Kaina sutartinė